PONTIFICIUM ATHENAEUM «ANTONIANUM»

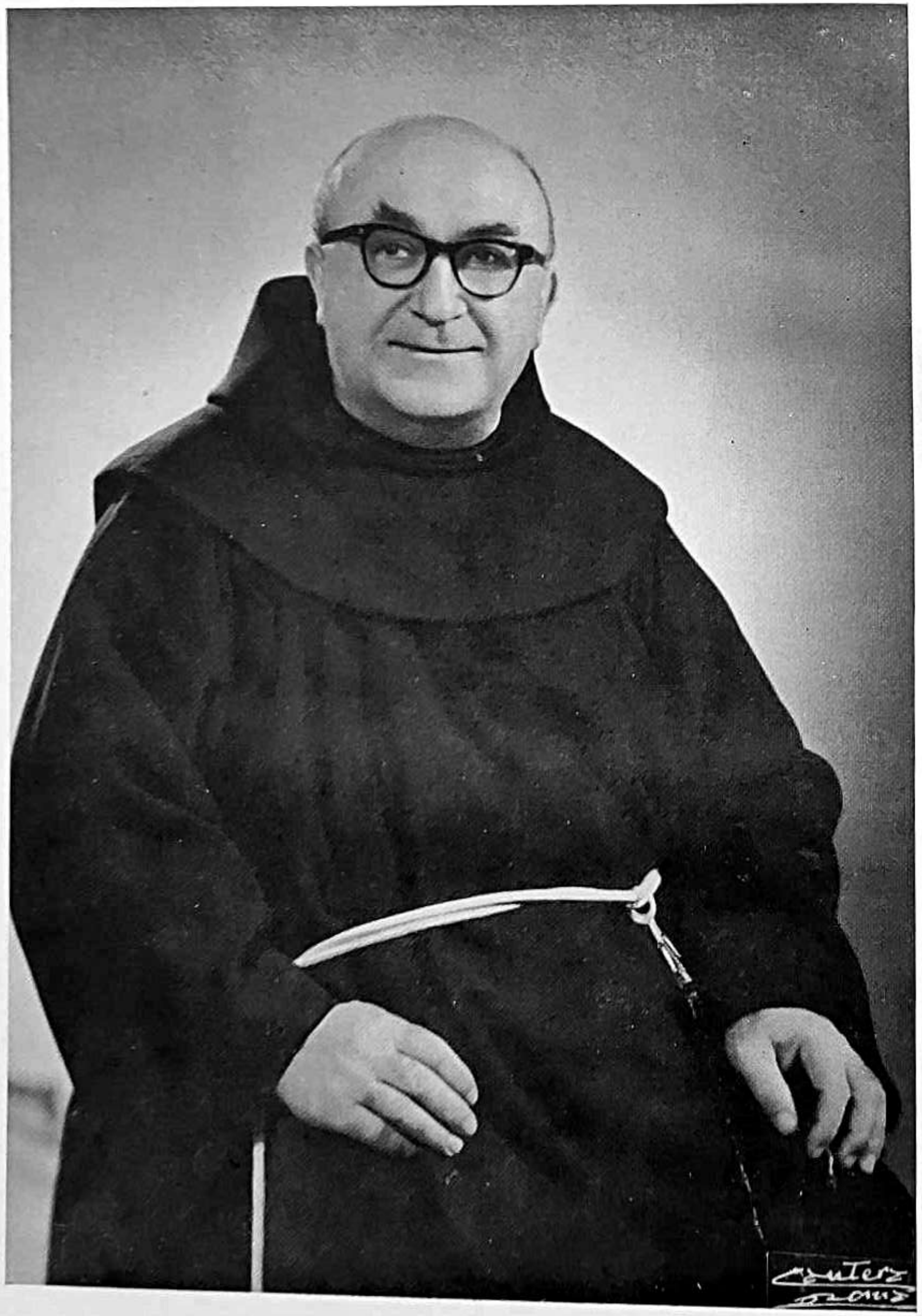
Studia mediaevalia et mariologica

P. CAROLO BALIĆ OFM

septuagesimum explenti annum

dicata

Ed. Antonianum



PONTIFICIUM ATHENAEUM "ANTONIANUM"

Studia mediaevalia et mariologica

P. CAROLO BALIĆ OFM

septuagesimum explenti annum
dicata

Ed. Antonianum
00185 Roma - Via Merulana, 124

De licentia Superiorum

S. P. A. ARTI GRAFICHE PANETTO & PETRELLI - SPOLETO - 1971

PRAEFATIO

Quamquam, secundum Plinii illius Iunioris effatum, «impensa monumenti supervacua est; memoria nostri durabit, si vitā meruimus»; nihilo tamen minus, Rev.mo P. Carolo Balić, septuagesimum explenti annum, Pontificii Athenaei Antoniani professori et olim Rectori Magnifico, Pontificiae Academiae Marianae Internationalis necnon Commissionis Operibus omnibus Ioannis Duns Scoti critice edendis praesidi, multorum tam in re mediaevali quam mariologica studiorum auctori ac fautori, plurium congressuum scientificorum apparatori, – isti, inquam, viro, Athenaeum Antonianum, una cum Academia et Commissione praefatis, debiti saltem obsequii testimonium ac signum exhibere voluit, studiorum mediaevalium ac mariologicorum collecta serie, quam nunc volumen hoc in lucem profert.

P. Balić, multis editis operibus, Institutis conditis, propositis excogitatis et ad effectum adductis, inter omnium gentium doctos notus est. Vir cogitandi atque agendi facultate plane singularis, vires suas in gravissima studia necnon in congressus sive nationales sive internationales apparandos et instruendos, actorumque summa cura edendos totus impendit, omnium plausu laudibusque sibi merito comparatis.

Quae Balić scripserit, egerit, excitaverit, ediderit, non hic est a nobis explicandum, quippe cum satis in primis huius voluminis articulis appariturum sit, in quibus eiusdem scientifica navitas atque omnium eius operum descriptio clare ordinateque exhibebuntur.

Volumen hoc, argumentorum varietate ac vitalitate, haud dubiam utilitatem fert; ob collaboratorum autem praestantiam et studiorum gravitatem alto valore scientifico praeditum est.

Obtutu vel fugaci ad articulorum indicem proiecto, confestim triplex illius character eminere conspicitur: internationalitas nempe collaboratorum, qui non minus quam quindecim nationes repraesentant, et sex linguis respective utuntur; item, aspectus – ut ita dicamus – interobedientialis, quatenus scriptores ad diversos Ordines et Congregationes religiosas, ad clerum saecu-

larem, ad laicatum, ad varias Universitates atque scientifica Instituta pertinent; demum, nota interconfessionalis seu oecumenica, in quantum, iuxta auctores catholicos, viri fratres ex aliis confessionibus suam cooperationem libenter praestiterunt.

Intima vero voluminis structura atque essentia sic delineari breviter potest:

Post partem veluti introductoriam, quae figuram Caroli Balić eiusque activitatem scientificam detegit, sequuntur – prout ipsa voluminis inscriptio indicat – duae series studiorum, praecipuas scientiarum provincias respicientium in quibus P. Balić suam fecundam docti viri atque efficacis instimulatoris operositatem exprompsit, nimirum doctrinam philosophico-theologicam praecipuorum doctorum mediae aetatis et mariologiam.

Quemadmodum autem Balić in operibus suis haec utriusque generis themata haud infrequenter insimul iunxit et conflavit, sic etiam in nostro volumine, inter cetera, proferuntur studia quae simul et mediaevalia et mariologica censeri possunt, quorumque proinde materialis collocatio inter alterius utrius partis argumenta a potiori facta est, seu maiore unius alteriusve generis pondere considerato.

Inter studia mediaevalia eminent ditissimae inquisitiones de doctrina praestantiorum magistrorum illius aetatis (ut S. Thomae Aquinatis, S. Bonaventurae, Ioannis Duns Scoti, Francisci de Mayronis, Guilelmi de Ockham etc.); quibus accedunt quaedam studia epocham Scholastica anteriorem ac posteriorem tangentia; quaeque absolvuntur nunc primum amplissime descripta figura magni scotistae Matthaei Ferkić, quem eadem croatica gens protulit ex qua P. Balić progenitus est, quique tribus ante saeculis profundas historico-criticas ac doctrinales vestigationes de Scoto eiusque operibus eodem fervore quo P. Balić peregit.

Inter studia mariologica, facile deprehenditur aliquorum auctorum iusta sollicitudo cum Revelationis fontibus connectendi doctrinam marianam, eamque praeservandi ab interpretationibus quorumdam theologorum modernorum, qui eandem minuere, reducere ac dissolvere videntur, potissimum quoad Deiparae virginitatem et quoad Evengelium infantiae Iesu, in quo B. Virgo tantam partem habuit. Aliud thema super quo auctores insistunt est cultus Deiparae praestitus, prout potissimum in hymnographia et carminibus manifestatus est. Demum studiorum pars altera clauditur duobus articulis, qui, licet ex diversa confessionali inspiratione exeant, Deiparam tamen mulieribus nostrorum temporum luminosum exemplar imitandum communi fide indicant.

Uti liquet, de suis quisque sententiis et opinionibus auctores ipsi respondent, nec ullo modo promotores huius collectionis implicantur.

* * *

Opus hoc, praeterquam obsequii testimonium, ferventia quoque omnium vota P. Carolo Balić exprimere vult: ut videlicet ipsemet vires suas in servitium sanctae Ecclesiae eiusque Matris Mariae immutato animi robore praestare queat; itemque ut tot fructus activitatis eiusdem – etiam hoc volumine teste – posteris exemplar ostendant deditionis ac fidei erga nobilissimas Religionis causas.

Antequam finem huic praefationi imponamus, muneris nostri officium arbitramur esse summas grates exhibere iis omnibus qui collaborationem ultro offerre ad hoc volumen conficiendum annuerunt, suis ad nos missis studiis qui nunc publici iuris fiunt. Ex imo corde porro gratias agimus illis qui, invitatione nostra primum libenter accepta, non potuerunt postmodum scripta sua conficere vel propter infirmam valetudinem vel quia gravissimis curis praepediti (inter quos nominare lubet Ph. Delhaye, A. Ciappi, J. Guitton, H. de Lubac, M. de Gandillac, P. Benoit, A. Vögtle, H. Cazelles, E. R. Carroll, E. D. O'Connor, J.-P. Michaud, H. Borak, etc.); nec silentio praetereundus est sanctae memoriae D.nus L. de Raeymaeker (Lovanii olim aestimatissimus magister noster), quem scribentem ac laborantem Dominus Iesus ad praemia vocavit.

Peculiares tandem gratias meretur P. Barnabas Hechich, nostrae Commissionis Scotisticae socius, qui sua qua pollet peritia ac diligentia redactionem atque editionem huius voluminis laeto animo curandam suscepit.

P. Robertus Zavalloni, OFM

Rector Magnificus

P. CARLOS BALIĆ, OFM, ESCOTISTA Y MARIÓLOGO

P. Pedro Čapkun-Delić, OFM

Quien escriba la historia de la renovación de la filosofía y la teología escolástica en general y de la escuela franciscana de Escoto en particular, tal como se operó en los últimos cincuenta años; quien escriba la historia de la Mariología y del movimiento mariano y relate los preparativos y los trabajos del Concilio Vaticano II, habrá de registrar, con toda seguridad, en varios lugares el nombre y el papel del franciscano croata fray Carlos Balić.

Resumir la vida y la obra de este grande investigador, es tarea muy ardua, ya que la obra de Balić es múltiple; se trata de una personalidad sobresaliente y polifacética, a la vez escritor, investigador y organizador de muchas empresas, iniciadas ya durante sus estudios universitarios en Lovaina, proseguidas en Croacia y culminadas en Roma, con repercusiones mundiales. Sin embargo, Balić dedicó la mayor parte de sus energías a la escolástica, especialmente de orientación franciscano-escotista, a la mariología y a las tareas conciliares. Sus demás trabajos y realizaciones fueron, podríamos decir, circunstanciales, determinados por el tiempo y sus necesidades.

I. – Los primeros servicios y trabajos

Nacido el 6 de diciembre de 1899 en la aldea de Katuni cerca de Omiš, en la diócesis de Split [1], en el suelo clásico de Croacia, no lejos de la antigua Salona, la capital de la provincia romana « Dalmatia », *Carlos* (bautizado: Lorenzo) *Balić* heredó de su terruño rocoso el espí-

---

[1] Cf. *Schematismus Provinciae Dalmatae SS. Redemptoris O.F.M.*, Spalati 1965, 160. Su padre se llamaba Marko y su madre Matija Radojković.

ritu combativo y emprendedor y de la cultura clásica la amplitud de miras y el amor a la investigación. En los seminarios menor y mayor que frecuentó en la provincia franciscana dálmata del Santísimo Redentor de 1912 a 1923 (el hábito de San Francisco lo puso el 2-11-1917 en el islote de Visovac sobre el río Krka, cerca de Šibenik)[2], se encontró con la fecunda tradición espiritual y doctrinal de la Orden Franciscana. El entonces conocido escritor franciscano croata Dr. Pedro Grabić supo infundir entusiasmo al joven Balić[3].

En septiembre de 1923, recién ordenado, fue enviado a la Universidad de Lovaina, donde, precisamente en esa época de postguerra, bajo el vigoroso impulso del cardenal Mercier, florecían la neoescolástica y la mariología, especialmente la doctrina sobre la mediación de María.

Los estudios cursados en Lovaina, bajo la guía de excelentes profesores, sobre todo de José Lebon y Alberto De Meyr, marcaron la pauta a todo el trabajo posterior de Balić. Allí aprendió y asimiló los requisitos fundamentales de la crítica histórica y de la técnica editorial, cómo se debe investigar la doctrina original de los grandes Doctores y brindar sus textos auténticos con el aparato critico y certeras aclaraciones a los estudiosos de hoy. Desde Lovaina Balić visita bibliotecas y archivos europeos, hurgando por los manuscritos medievales relacionados con la escolástica, particularmente con la escuela escotista y con la mariología. Ya en esos años concibió la idea y trazó el plan organizativo para la edición crítica de la obra completa de Juan Duns Escoto, bajo el alto patrocinio de la misma Universidad de Lovaina. El primer fruto de esos esfuerzos fue su tesis doctoral: *Theologia mariana franciscana saeculorum XIII-XIV*[4] que le reveló la riqueza secular de la tradición mariana de la Orden Franciscana. Muy pronto le siguieron otros trabajos especializados, por ejemplo: *Quelques précisions fournies par la tradition manuscrite sur la vie, les oeuvres et l'attitude doctrinale de Jean Duns Scot*[5].

De regreso a Croacia, sienta cátedra en el Alto Instituto Filosófico-teológico de Makarska (Dalmacia) de 1927 a 1933. Publica trabajos,

[2] Ibid.

[3] Acerca del profesor fray Pedro Grabić consultar: *Mp. O. Petar Dr. Grabić (1882-1963). Životne crtice i glavnija djela*, Split 1964, p. 8; cf. el artículo de Balić, *Glavne oznake dogmatsko-apologetske naravi O. fra Grabica*, ibid. 14-26.

[4] Cf. *Ephemerides theologicae lovanienses* 4 (1927) 743; *Antonianum* 1 (1926) 507.

[5] Este estudio fue publicado en *Revue d'histoire ecclésiastique* 22 (1926) 551-566.

disertaciones y artículos en las revistas croatas, francesas y alemanas[6]; discute en torno a Duns Escoto con varios estudiosos, como son Pelster, Pelzer, Schmaus[7] y con el profesor universitario ortodoxo Dr. Jaksić defendiendo de sus ataques la doctrina sobre la Concepción Inmaculada de María[8]. En 1931 funda en dicho Instituto la colección *Bibliotheca Mariana medii aevi – Textus et disquisitiones*[9], para publicar el tesoro literario de grandes y clásicos autores y estudios sobre María. Es la primera colección de su género y en la Orden Franciscana la primera colección mariológica científica[10]. Hasta el presente se publicaron ocho volúmenes de textos y tratados[11].

Semejante labor científica no pudo pasar inadvertida por el Definitorio de la Orden Franciscana. Por eso, al fundarse en 1933 la nueva Universidad franciscana *Antonianum*, Balić, entre los primeros, fue llamado a la cátedra[12] y de ese modo se le abrieron nuevas posibilidades de acción. Desde entonces rige la cátedra de historia literaria de la escolástica y de la mariología (cátedra recién entonces instituida) y al mismo tiempo sigue la labor de investigación y de organización, desempeñando nuevos cargos y realizando numerosas misiones que le fueron asignadas por la Iglesia y la Orden Franciscana. Esta doble cátedra – manifiesta el P. Rodericus Normandin, OMI, rector de la Universidad de Ottawa – por sus resultados llegó a ser «en el espacio de una quincena de años uno de los organismos científicos más fecundos y más señalados en el campo teológico»[13].

[6] Cf. *Nova revija* 7 (1928); 13-22; 8 (1929) 3-16; 9 (1930) 1-21; 10 (1931) 310-329. 414-417; *Bogoslovni vestnik* 9 (1929) 185-219; *Theologische Revue* 28 (1929) 449-451; *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 2 (1930) 160-188; 3 (1931) 191-201.

[7] Cf. *Theologische Revue* 28 (1929) 414-417; *Nova revija* 10 (1931) 414-417.

[8] Cf. *Nova revija* 10 (1931) 331-352; 390-392; 11 (1932) 123-140.

[9] *Bibliotheca Mariana medii aevi. Textus et disquisitiones*, Collectio edita cura Instituti Theologici Makarskensis (Dalmatia), I-II, Sibenici 1931-1933; III-V, Sibenici-Romae 1941-1945; VI-VIII, Romae 1951-1954.

[10] Cf. BITTREMIEUX J., en *Ephemerides theologicae lovanienses* 8 (1931) 464-465: «Hoc fasciculo cl. Balić dignissime inaugurat novam collectionem mariologicam... Eruditionem ingentissimam manifestat Auctor ubicumque; maximam curam in edendo adhibuit, quibus accedit elegans ac nitidus edendi typus; ex quibus omnibus de scientifica soliditate totius collectionis ex hoc primo fasciculo bene augurare iam licet. Quantae utilitatis pro studio ac progressu mariologiae erit, omnes facile vident»; ver también reseñas en *Nova revija* 10 (1931) 375-379; en *Recherches de théol. ancienne et méd.* 4 (1932) 593-595; *Collectanea franciscana* 3 (1933) 109-113.

[11] Autores tratados en la colección: Ioannes de Polliaco et Ioannes de Neapoli; Duns Scotus; S. Bonaventura; Asunción de María en los escritores del siglo XIII; Constitución de Sixto IV sobre la Inmaculada Concepción de María; Iacobus a Varagine; Dionysius Cartusianus; S. Albertus Magnus et eius coaequales. Ver nota 9.

[12] Cf. *Acta Ordinis Fr. Min.* 53 (1934) 14.

[13] Cf. Malo A.-M., *Pour le centenaire de Lourdes*, Montréal 1958, 89.

El discurso programático, la llamada *prolusio*, en la solemne inauguración de la nueva Universidad fue confiado a Balić, quien trató el tema *De Ordine Minorum tamquam duce pii fidelium sensus in quaestione de Immaculata Conceptione* [14], vinculando a la nueva Universidad con la tradición mariana, siempre viva, de la Orden, y alentó para que el nuevo Instituto científico central siguiera las huellas dejadas por San Francisco de Asís, por San Antonio de Padua, San Buenaventura, Juan Duns Escoto, San Bernardino de Siena y tantos otros hasta los tiempos más recientes.

Además de ser un vigoroso escritor y excelente catedrático, Balić muy pronto brilló como espíritu emprendedor y organizador eficiente. Así en 1935 organizó en Zagreb, capital de Croacia, el primer congreso internacional de profesores de las provincias franciscanas eslavas; dos años después, en 1937, el segundo congreso de profesores de las mismas provincias en Cracovia, Polonia. Editó las actas de dichos congresos en dos gruesos volúmenes en la colección fundada *ad hoc: Collectanea franciscana slavica* [15]. Para los profesores fundó la « Asociación de los profesores franciscanos eslavos »; elaboró sus estatutos, según los cuales debían proseguir con los trabajos en el campo científico y cultural [16]. En ambos congresos se abordaron preferentemente problemas teológico-escolásticos. Es significativo que desde el congreso de Cracovia se solicitó al Santo Padre que la Iglesia promulgara como dogma la doctrina sobre la mediación de María (« Mediatrix omnium gratiarum ») y sobre la Asunción de María al cielo con cuerpo y alma [17]. A buen seguro que entonces los congresistas ni imaginar podían cuán próximo era ese momento (el dogma de Asunción fue proclamado en 1950) y que en pro de esa causa trabajaría mucho justamente el padre Carlos Balić [18].

---

[14] Cf. *Acta Ordinis Fr. Min.* 53 (1934) 50-65.

[15] *Collectanea Franciscana slavica. Acta congressuum professorum complectentia*, I-II, Sibenici 1937-1940. La crónica del congreso en Zagreb se halla en el vol. I, p. v-xxiv, 534-574; la crónica del congreso en Cracovia figura en el vol. II, p. v-xix. El tercer congreso, dedicado a Cristo Rey, debió celebrarse en septiembre de 1939 en Bratislava, Eslovaquia, pero fue postergado debido a la crítica situación política. Los provinciales de las cinco provincias franciscanas croatas, junto con la eslovena, habían decidido en su reunión de 17-18 de septiembre de 1939, celebrarlo en Zagreb en 1941 con motivo de los festejos de 1300 años de la cristianización de los croatas y de sus primeras relaciones con la Santa Sede. Debido a la guerra, tampoco esta vez pudo celebrarse. Cf. *Collectanea franciscana slavica*, II, p. xix, nota 8.

[16] Cf. *Collectanea franc. slavica*, II, p. xviii-xix.

[17] Cf. ibid., II, p. xiv.

[18] Ver la Constitución apostólica sobre la Asunción de María *Munificentissimus Deus*, en *Acta Apostolicae Sedis* 42 (1950) 753-771. De la participación de Balić en la promulgación de ese dogma se hablará en páginas siguientes.

II. – La edición crítica de la obra completa de Juan Duns Escoto

En el movimiento general neoescolástico, iniciado hace un siglo, que dio impulso a las nuevas ediciones críticas de las obras de los maestros escolásticos, como Tomás de Aquino, Buenaventura, Alejandro de Halés, Alberto y otros [19], no hubo que esperar mucho para que se reclamara desde muchas partes una completa y crítica edición de todas las obras de Juan Duns Escoto, como uno de los insignes doctores escolásticos y líder de la escuela franciscana. Tanto más cuanto que en la vieja edición de Wadding de 1639 [20], reeditada por Ludovico Vivès en París en 1891 ss [21], junto con las obras auténticas fueron publicadas muchas que no lo son, mientras que varias obras auténticas de Escoto permanecieron todavía inéditas [22].

Ya desde 1870 ciertos medievalistas y especialistas, como el P. Fidelis a Fanna (editor de la obra de San Buenaventura), el cardenal Ehrle, Duhem, Grabmann y luego Pelster, Pelzer, Delorme, etc. empezaron a dudar y a distinguir las obras auténticas de las no auténticas de Escoto [23]. El mismo Balić, desde 1924 con tenacidad y aplicación investiga en las bibliotecas, examina los manuscritos de Escoto y expone nuevos problemas y nuevas soluciones. Los primeros resultados de esa perseverante labor son dos libros de importancia capital para la edición crítica de las obras de Duns Escoto: el primero, publicado en Lovaina, en 1927, bajo el título *Les commentaires de Jean Duns Scot sur les quatre livres des Sentences* [24], mereció el siguiente juicio del gran conocedor de la escolástica el dominico prof. Martin:

---

[19] Dom Quentin H., OSB, *La Vulgate à travers les siècles et sa révision actuelle*, Rome 1926, 85: « Ya no se lee ningún texto, clásico o patrístico, en una edición del siglo XV; la crítica ha pasado por doquier, logrando que las ediciones hagan progreso a veces muy grande ».

[20] Ioannis Duns Scoti, Doctoris Subtilis, Ordinis Minorum, *Opera omnia*, voll. I-XII, ed. Lucas Wadding, Lugduni 1639.

[21] Ioannis Duns Scoti, Doctoris Subtilis, Ordinis Minorum, *Opera omnia*, editio nova iuxta editionem Waddingi, voll. I-XXVI, ed. Ludovicus Vivès, Parisiis 1891-1895.

[22] Balić C., *The Life and Works of John Duns Scotus*, in *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, Washington, 3 (1965) 16-26.

[23] Cf. Balić C., *Die kritische Textausgabe der Werke des Johannes Duns Skotus*, in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Bd. 43, Heft 3, Berlín 1961, 303-304; *The nature and values of a critical edition of the complete Works of John Duns Scotus*, in *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, Washington, 3 (1965) 369.

[24] La obra fue publicada como primer tomo de la nueva colección: *Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique*, 1, Louvain 1927, pp. xvi + 370.

« Habent fata sua libella! No lo dudamos, la presente obra dará muchas sorpresas. Posee la importancia de un gran evento en el movimiento creado en torno a Escoto »[25].

El segundo libro de Balić lleva por título: *Ioannis Duns Scoti, Doctoris Subtilis et Mariani, Theologiae marianae elementa*, publicado en 1933[26], y a juicio de los medievalistas constituye « praestantissimum specimen absolutae editionis Subtilis *Operum* »[27].

En 1927 en el colegio internacional franciscano de San Buenaventura en Quaracchi, cerca de Florencia, fue creada una « Sectio Scotistica » especial, que hasta 1938 se ocupó de investigar y fotografiar los códices escotísticos y estudiar el texto de algunas de sus obras filosóficas[28].

Cuando las dificultades de una edición crítica parecían insuperables, la Dirección de la Orden trasladó todo ese asunto de Quaracchi a Roma y encargó a Balić emprender esa magna obra conforme a los requisitos modernos de la crítica textual[29]: « propositum arduum et implicatum, sed utillimum et desideratissimum »[30], « empresa inmensa, valiente y totalmente desinteresada » como solía expresarse E. Gilson, miembro de la Academia Francesa[31].

El P. Balić emprende la tarea con su probada energía, funda la Comisión Escotista internacional, integrándola con las figuras más prominentes de la Orden: estructura dicha Comisión de manera que siempre haya 12 socios internos o colaboradores activos, mientras los colaboradores externos (cuyo número es indeterminado, según las necesidades) reexaminarán las bibliotecas, fotografiarán los códices no fotografiados y prestarán ayuda allí donde los socios internos no pueden llegar. Los socios internos, ya especializados, bajo la guía del presidente C. Balić, deben realizar la crítica textual, verbal – interna y externa – del material recopilado, deben establecer el auténtico texto de Escoto, sistematizarlo, proveerlo de aparatos críticos indispensables de acuerdo a las exigencias de las novísimas ediciones críticas de otros grandes escritores antiguos y escolásticos[32]. El P. Balić para la realización de esa magna obra impartió, desde el principio, instrucciones y directivas que gradualmente ampliaba y perfeccionaba[33].

[25] MARTIN R.M., OP, en *Revue d'histoire ecclésiastique* 24 (1928) 178.

[26] IOANNIS DUNS SCOTI, Doctoris Subtilis et Mariani, *Theologiae Marianae elementa*, quae ad fidem codicum manuscriptorum edidit P. CAROLUS BALIĆ (*Bibliotheca Mariana medii aevi*, 2A), Sibenici 1933, pp. CLVI + 452.

[27] AMEDEUS A ZEDELGEN, OMCap., in *Collectanea franciscana* 5 (1935) 262.

[28] Cf. *Acta Capituli Generalis a. 1927*, ad Claras Aquas 1928, 40; *Acta Ordinis Fr. Min.* 58 (1939) 25-26.

[29] Cf. *Acta Ordinis Fr. Min.* 57 (1938) 233.

[30] AMEDEUS A ZEDELGEN, OMCap., in *Collectanea franciscana* 5 (1935) 262.

[31] GILSON E., *Duns Scot à la lumière des recherches historico-critiques*, en *Scholastica, ratione historico-critica instauranda*, Romae 1951, 507.

Sin embargo, muy pronto se mostró que la tarea era muy ardua y compleja, más de lo que se esperaba, puesto que la edición de las obras de Duns Escoto – como admitió el P. Pelster, S.J. – es la más difícil de las ediciones análogas[34]. En primer lugar, hubo que establecer las obras auténticas de Duns Escoto y separarlas de las espúreas que a lo largo de los siglos llevaban su nombre; hubo que fijar y coordinar los criterios que regirían en la composición de la nueva edición, pues los criterios adoptados en la edición de obras parecidas no se adaptaban completamente. Cabe anotar aquí que las obras de Escoto quedaron inconclusas en sus manuscritos debido a su muerte prematura[35], de modo que se hallan en un estado caótico como manuscritos y como obras impresas: las tenemos como « Reportaciones » y varias recensiones (como cada alumno anotaba mientras Escoto dictaba la clase o discutía en debates públicos); en forma de transcripciones de apógrafos de sus obras, que sus alumnos completaron y prepararon para editarlas después de la muerte del maestro; en forma de transcripciones de la primera edición preparada, pero con muchísimas notas marginales en los pergaminos, que explícan el modo como muchos textos se encuentran en el autógrafo de Escoto (es decir, hecha la verificación con el autógrafo). Como con el tiempo se perdieron el autógrafo y el apógrafo, la herencia literaria del gran maestro nos llegó por canales tan enturbiados que había que remontarse a la fuente, paso a paso, estudiando cada detalle y cada nota de los manuscritos, separando lo auténtico de lo apócrifo, reconstruyendo la génesis de ciertas recensiones, la afinidad de los códices y su valor en relación con el texto original de Duns Escoto.

Para editar la obra principal de Duns Escoto *Ordinatio*, que durante siglos se conocía con el nombre de *Opus Oxoniense*, y de la cual tenemos

[32] Cf. *Ratio criticae editionis Operum omnium I. Duns Scoti*, I, Romae 1939, 106-114.

[33] *Normae pro collatione codicum manuscriptorum a Commissione Operibus I. Duns Scoti edendis servandae*, Romae 1939, pp. 8.

[34] PELSTER F., SJ, en *Scholastik* 27 (1952) 246-247: « Ich Glaube nicht zu übertrieben, wenn ich sage, dass diese Opera zu den schwierigsten Ausgaben gehören, die je unternommen wurden ».

[35] El plazo de su labor literaria fue demasiado corto: « unum fere decennium », cf. *Disquisitio historico-critica*, en IOANNIS DUNS SCOTI, Doctoris Subtilis et Mariani, *Opera omnia*, ed. Vaticana, I, 155*; cf. asimismo BALIĆ, *The Life and Works of John Duns Scotus*, 2-14.

una verdadera selva de pergaminos (más de 100 códices) y viejas ediciones (más de 30), prestó un valioso y extraordinario servicio el viejo códice de Asís (Biblioteca comunale, 137). Dicho códice, escrito diez años después de morir Escoto, de los apógrafos de sus pergaminos, fue cotejado con el autógrafo de Escoto. En los márgenes y en el texto se hallan múltiples señales críticas y advertencias indicando que en lugar de dicho texto en el autógrafo de Escoto hay espacio vacío (Duns Escoto dejaba esos espacios para llenarlos después); de otros fragmentos dice que el mismo Escoto los borró de su autógrafo; de otros dice que los agregaba con su propia mano sobre los márgenes de su pergamino, etc. No obstante, con ese gran favor, el códice de Asís impuso a los editores una tarea enorme. Como no se trataba de la transcripción directa del autógrafo, sino de un códice ya corregido, el autor que hizo el cotejo con el autógrafo, pudo pasar por alto muchas cosas, anotarlas mal sin querer, cometer tantos errores con la mejor buena voluntad. No quedaba otro remedio sino controlar e interpretar este códice con muchos otros, palabra por palabra, indagando, descubriendo y explicando cada omisión.

Realizada tan compleja labor de la reconstrucción del texto original, hubo que resolver muchos problemas de la técnica editorial que se impone en una edición de tanta importancia. Tras varios intentos y muchas consultas se optó por el formato « cuarto menor », el texto de Escoto iba compuesto en « cuerpo 12 », y debajo del texto se ordenarían, en cuerpos 10 y 8, las cuatro clases de los aparatos críticos, los cuales, como reflectores, iluminan el texto y sirven de guía para quienes se consagren al estudio de Escoto. El primer aparato contiene las notas del mismo Escoto, los fragmentos de textos borrados por Escoto, los textos agregados por sus discípulos y antiguos editores, tomados muchas veces de otras obras de Escoto. En el segundo aparato se hallan ordenadas en forma de mosaico las variaciones del testo tal como figuran en varios códices y ediciones para servir como esclarecimiento de los textos auténticos de Escoto, difíciles y menos claros, y dar testimonio cómo fue entendido y transcripto el texto de Escoto en la tradición de los manuscritos e impresos. En el tercer aparato figuran los autores que Duns Escoto en su texto expresamente menciona y cita; en el cuarto texto se consignan los autores de los que se sirve Escoto sin mencionarlos expresamente, luego los lugares paralelos de otras obras de Escoto (donde el sentido y las dificultades del texto lo exigen o el mismo Escoto los invoca), aclaraciones indispensables para facili-

tar al lector el estudio del Doctor Sutil. La presentación de la edición y la composición y distribución de dichos aparatos técnicamente están muy logradas. Este trabajo lo hizo y sigue haciéndolo la imprenta « Poliglotta Vaticana ».

Toda esta « labor prodigiosa »[36] la realiza Balić con su Comisión desde 1938 hasta hoy. Desde 1926, a la vez que cumple otras tareas, no olvida su obra principal, investiga, escribe, está al tanto de cada problema que resuelve a medida que surje. Para tener una idea sumaria acerca de ese ingente trabajo, habría que leer no sólo sus *Les commentaires* y *Theologiae marianae elementa*, sino también los tres volúmenes de la colección *Ratio criticae editionis Operum omnium Ioannis Duns Scoti*[37], *Disquisitio historico-critica de Ordinatione I. Duns Scoti*, varias *Adnotationes* que prologan algunos volúmenes[38], luego numerosos artículos que Balić publicó en distintas revistas y libros acerca de los grandes medievalistas[39]. Con todo, una imagen exacta de su labor puede tenerla únicamente quien, en los últimos 30 años, pasaba con él días y noches estudiando códices y resolviendo sus problemas. Particularmente había que estar con él los primeros 12 años, cuando se resolvían los problemas fundamentales, que hoy parecen cosas naturales, y entonces fueron incógnitas y secretos arcanos. Hasta 1950 se pudo editar sólo dos volúmenes de la obra completa de Escoto. Luego cada dos o tres años se publica un volumen. Hoy, en 1970, tenemos ocho volúmenes de la nueva edición que contienen el doble comentario auténtico de Escoto, el primero llamado *Ordinatio* y el segundo *Lectura*, del primer libro *Sententiarum* de Pedro Lombardo; son tomos que contienen la principal doctrina filosófico-teológica de Escoto[40].

---

[36] GILSON, *Duns Scot à la lumière des recherches historico-critiques*, 516.

[37] *Ratio criticae editionis Operum omnium Ioannis Duns Scoti*, I-III, Romae 1939-1951.

[38] *Disquisitio historico-critica* y varias *Adnotationes* están impresas en IOANNIS DUNS SCOTI, OFM, Doctoris Sublilis et Mariani, *Opera omnia*, ed. Vaticana, I, Civitas Vaticana 1950, 3*-319*; IV, 1956, 1*-46*; VI, 1963, 1*-30*; XVII, 1966, *Prolegomena*, 1*-19*.

[39] Cf. entre otras, ex. gr., *Antonianum* 20 (1945) 267-308; *Miscellanea Giovanni Mercati*, vol. 6 (en *Studi e Testi*, 126), Città del Vaticano 1946, 292-323; *Mélanges Auguste Pelzer*, Lovaina 1947, 531-556; *Il Libro e le Biblioteche* (en *Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani*, 5), Roma 1950, 189-219; *Scholastica, ratione historico-critica instauranda* (en *Bibliotheca Pont. Athenaei Antoniani*, 7) Roma 1951, 489-501; *Scriptorium* 8 (1954) 304-318; *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Bd. 43, Heft 3, Berlin 1961, 303-317.

[40] IOANNIS DUNS SCOTI, OFM, Doctoris Subtilis et Mariani, *Opera omnia*, studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita, praeside P. Carolo Balić: *Ordinatio*, voll. I-VI, Civitas Vaticana 1950-1963; *Lectura*, voll. XVI-XVII, Civitas Vaticana 1960-1966.

Qué importancia tiene esta obra, lo evidenció la unánime crítica mundial especializada. Si pudiéramos recoger todas las opiniones de destacados especialistas tendríamos un verdadero florilegio. Nos limitaremos, pues, a transcribir algunos juicios de los críticos más autorizados.

El profesor Masai dice que la edición Vaticana de las obras de Escoto « constituye casi el máximo de la perfección alcanzada en ese terreno »[41]; nos permite « seguir el curso del auténtico pensamiento de Duns Escoto », manifiesta monseñor Pelzer, « scriptor » de la Biblioteca Apostólica Vaticana[42]; allí se encuentra « el verdadero Duns Escoto »[43]; para Gilson « en términos científicos, la nueva edición se aproxima tanto a la perfección como una obra humana puede serlo »[44]; para el profesor Geyer « die Edition selbst ist mit einer technisch fast unüberbietbaren Akribie gemacht »[45]; por eso el profesor Pelster, S. J., el medievalista jesuita más conocido después del cardenal Ehrle, pone dicha edición como ejemplo para las ediciones de textos de los autores medievales: « sie kann, *mutatis mutandis*... als Vorbild dienen für andere mittelalterliche Textausgaben »[46]; en Italia la acepta sin reserva el profesor Nardi al decir que « la Commissione preposta all'edizione delle Opere di Duns Scoto... dovrebbe essere presa ormai a modello di ogni futura edizione critica »[47]; el carmelita español y conocido escritor P. Xiberta reconoce que esta edición « se ha impuesto ya como una de las más imponentes realizaciones de nuestro siglo en el campo de la crítica textual »[48]; se trata de la edición, destaca Van Steenberghen, profesor en Lovaina, ante la cual « nos hallamos en presencia de una obra que impone respeto por sus más altas cualidades científicas »[49] y por eso, al hablar de sendos volúmenes, concluye:

« No puedo terminar esas breves recensiones sin expresar una vez más mi admiración y reconocimiento de todos los medievalistas por la magnífica obra que realiza el equipo de sabios franciscanos agrupados en torno al P. Balić »[50].

[41] Masai F., en *Scriptorium* 8 (1954) 142.
[42] Pelzer A., en *Revue d'histoire ecclésiastique* 51 (1956) 988.
[43] Dumont C., SJ, en *Nouvelle Revue théologique* 88 (1956) 439.
[44] Gilson E., en *Bulletin thomiste* 8 (1955) 115.
[45] Geyer B., en *Franziskanische Studien* 33 (1951) 301.
[46] Pelster F., SJ, en *Archivum franciscanum historicum* 44 (1951) 215.
[47] Nardi B., en *Rivista di storia della filosofia* (1951) 8.
[48] Xiberta B., OCarm., en *Revista española de teología* 15 (1955) 689.
[49] Van Steenberghen F., en *Revue philosophique de Louvain* 50 (1952) 611-612.
[50] Ibid. 61 (1963) 321. Otros semejantes juicios se pueden leer en el artículo de Hechich B., OFM, *La edición crítica de las obras de Duns Escoto en el juicio de los doctos*, en *El Ensayo* 37 (1953) 88-92.

En 1928, el dominico P. Martin, al reseñar *Les commentaires* de Balić, se quejó con justa razón de la falta de una edición crítica de Duns Escoto:

« El nombre de Escoto impone respeto a los historiadores de la doctrina, cualquiera fuera la escuela teológica a que pertenece. Duns Escoto es un gran señor en el dominio del pensamiento. Se vincula a una ilustre tradición; a su vez, llegó a ser jefe de escuela y sus discípulos permanecen resueltamente allegados a su doctrina. Sin embargo, a ese respeto se mezclan un sentimiento de lástima, incluso de tristeza, al ver el estado en que encontramos, después de seis siglos, la herencia doctrinaria del maestro...; esa herencia preciosa... no nos la brinda ninguna edición en su integridad y en su absoluta pureza »[51].

Si este escritor renombrado y meritorio pudiera nuevamente tomar la pluma en sus manos, a buen seguro que su queja se transformaría ahora en el reconocimiento al P. Balić y a sus colaboradores por haber llenado el vació y brindado la nueva edición, en parte impresa, en parte por imprimirse.

Hoy, gracias al trabajo perseverante de Balić y de sus socios, conocemos al auténtico Escoto, sus obras auténticas.

Sin embargo, para tener una imagen completa de la labor de Balić en el campo escolástico, a su obra capital referente a la edición de *Opera omnia* de Duns Escoto, huelga agregar sus tratados sobre la escolástica, sobre la crítica textual, sobre la técnica editorial; hay que sumar cinco congresos internacionales tendientes a la renovación de la escolástica integral. Ya nos hemos referido a los dos congresos de los profesores franciscanos de las provincias eslavas. Balić convocó el tercer congreso en 1950 en Roma para entregar al público los dos primeros tomos de la nueva edición de las obras de Duns Escoto[52]; el cuarto, el más grande por sus dimensiones y alcance, se celebró en 1966 en Oxford y Edimburgo en honor a Juan Duns Escoto, con motivo de su 700 aniversario de nacimiento; en tal ocasión el Santo Padre Paulo VI dirigió al episcopado de Gran Bretaña la epístola apostólica *Alma parens*, en la cual pone de manifiesto la destacada posición de Escoto en la escolástica y la actualidad de su pensamiento en la filosofía y teología hodiernas[53]. El quinto congreso se celebró en Viena en octubre de

[51] Martin R. M., OP, en *Revue d'histoire ecclésiastique* 24 (1928) 175.
[52] *Scholastica, ratione historico-critica instauranda.* Acta congressus scholastici internationalis, Romae Anno Sancto 1950 celebrati (*Bibliotheca Pont. Athenaei Antoniani*, 7), Romae 1951, pp. XXIII+670.
[53] Cf. *De doctrina Ioannis Duns Scoti.* Acta Congressus Scotistici Internationalis, Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati (*Studia Scholastico-Scotistica*, 1-4), Romae 1968. La epístola apostólica de Paulo VI, *Alma parens*, 14-VII-1966, fue publicada en AAS 58 (1966) 609-614, y también en el primer vol. de las Actas del Congreso, p. 33-39.

1970, dedicado esta vez al estudio del hombre y de Dios en la doctrina de Duns Escoto [54].

La reforma de la escolástica integral responde totalmente a las directrices y deseos del Concilio Vaticano II, que espera, mediante estudio y esclarecimiento de los grandes Doctores y fundadores de las más importantes escuelas, profundizar y aclarar mejor el « patrimonium philosophicum perenniter validum » y « mysterium fidei » [55], según lo resumió el cardenal Francisco Šeper, en su conferencia dada en Roma el 10-11-1965 sobre *La Scolastica nella luce del Concilio Ecumenico Vaticano II*, subrayando entre otras cosas:

> « El Concilio, pues, supone que el porvenir de la Escolástica depende más de la verdad y de la vitalidad de sus ideas que de su filiación a una u otra escuela ... Las palabras empleadas en el documento conciliar (que nombran a Santo Tomás) no excluyen, de hecho, sino que comprenden también a otros Doctores y fundadores de las grandes corrientes de pensamiento..., y entre estos sobresale Juan Duns Escoto...; como la Iglesia no pierde de vista la totalidad de la cultura cristiana, no excluye de su enseñanza a otros maestros, San Agustín, S. Buenaventura y Duns Escoto, mencionados por los Padres Conciliares » [56].

En el Congreso de Oxford-Edimburgo se expresó el deseo unánime de que fuese constituida lo antes posible una Sociedad Internacional Escotista. La realización de este proyecto fue encomendada al Consejo directivo, y de modo particular al P. Balić, miembro del mismo. Este, ante la dificultad de reunir los demás miembros del comité ejecutivo y juzgando oportuno empeñar de alguna manera en tal empresa a las cuatro Familias Franciscanas, pidió a los Superiores Generales que designasen algunos religiosos para llevar a feliz realización el deseo del Congreso. Los Superiores Generales, interesados en esta iniciativa, formaron una comisión compuesta de ocho miembros, dos por cada Familia, quienes, bajo la dirección de P. Balić y asesorados por el sabio consejo de insignes profesores de las diversas Universidades que habían sido representadas en el Congreso, prepararon los Estatutos de la Sociedad, los cuales luego fueron aprobados y con ellos la constitución oficial de la « Societas Internationalis Scotistica » [57].

[54] Cf. los artículos de CONCETTI G., en *L'Osservatore Romano*, 17-VII; 20, 30-IX; 3, 4, 8-X-1970.

[55] CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Decretum de institutione sacerdotali*, n. 15 y 16.

[56] Cf. *Acta Ordinis Fr. Min.* 85 (1966) 53-56.

[57] Cf. *Statuta Societatis Internationalis Scotisticae*, Romae 1969, pp. 7; *Bollettino della Società Internazionale Scotista (SIS)* 1 (luglio 1970) 3-28.

III. – EN EL CAMPO MARIOLÓGICO

La mariología es otro campo específico del P. Balić que, por cierto, tiene mayor dimensión que la escolástica. Como no es posible seguirlo en todos sus pasos y acciones en ese campo, consignaremos sólo los datos principales.

Cuando el 2-III-1939 el Secretario de Estado, card. Eugenio Pacelli, fue elegido sucesor de San Pedro con el nombre de Pío XII, en el programa de su pontificado incluyó tres tareas importantes: una se refería a « la definición del dogma de la Asunción » [58]. Poco después Pio XII formó una comisión, integrada por los más prominentes teólogos, para que estudiaran todo lo concerniente a esta verdad revelada y realizaran los trabajos preparatorios para su definición. Entre los primeros fue llamado Balić para integrar dicha comisión [59].

Teniendo en cuenta sus trabajos mariológicos anteriores, su formación en la tradición mariológica de la Orden Franciscana, Balić pudo trabajar con dedicación y conocimientos en dicha comisión; trabajó por espacio de 12 años hasta la promulgación del dogma de la Asunción de María, anunciado de manera muy solemne en la plaza de San Pedro el 1-XI-1950 [60]. Al cabo de 50 años de haberse promulgado el dogma de la Inmaculada Concepción de María, se publicaron las actas preparatorias respectivas [61]. Cuando se publiquen las actas relacionadas con el dogma de la Asunción, se podrá apreciar la participación y el papel desempeñado por el P. Balić. Ya se puede afirmar que trabajó mucho y con éxito y, según muchos indicios, su participación en los trabajos preparatorios fue muy importante.

Paralelamente, lo encontramos en ese período dictando conferencias, publicando artículos y estudios en revistas y enciclopedias [62], reu-

[58] Cf. *L'Osservatore Romano*, 22-X-1950, p. 1: « Apenas elegido Papa, Pío XII confió al entonces monseñor Tardini, que tenía tres puntos principales en el programa de su pontificado: la nueva traducción del Salterio, la definición de la Asunción, y las excavaciones de la tumba de San Pedro ».

[59] Cf. *L'Osservatore Romano*, 9-10 dic, 1950 pp. 1 y 2.

[60] Cf. *L'Osservatore Romano*, 1-XI-1950; *Acta Apostolicae Sedis* 42 (1950) 778-782.

[61] SARDI V., *La solenne definizione del dogma dell'Immacolato Concepimento di Maria Santissima*. Atti e documenti pubblicati nel cinquantesimo anniversario della stessa definizione, I-II, Roma 1904-1905.

[62] BALIĆ C., *Vom Tode und Himmelfahrt Mariä*, en *Wissenschaft und Weisheit* 5 (1938) 183-201; *De definibilitate Assumptionis B.V. Mariae in caelum*, en *Antonianum* 21 (1946) 3-67; *De Assumptione B. V. Mariae quatenus in deposito fidei continetur*, en *Antonianum* 24 (1949) 153-182; *La controversia acerca de la muerte de María santísima desde la edad media hasta nuestros días*, en *Estudios Marianos*, Madrid, 9 (1950) 101-123; *Verso la definizione dogmatica dell'Assunzione della SS. Vergine Maria*, en *L'Osservatore Romano*, 19-VIII-1950.

niendo los « testimonia de Assumptione B. V. Mariae ex omnibus saeculis », fruto de largos años de esfuerzos y asidua labor (« a pluribus etenim annis huiusmodi testimoniis colligendis vacantes »), impresos en dos tomos en 1948-1950 [63]. Esos dos tomos son una carpeta considerable de textos presentada con claridad y rigor, que constituye el instrumento de trabajo fundamental para el estudio de esta cuestión [64].

En este período Balić traslada la sede y la dirección de su mencionada colección *Bibliotheca mariana medii aevi* de Makarska, debido a las vicisitudes de guerra y postguerra, a Roma y acelera la publicación de nuevos tomos. Al mismo tiempo madura en él la idea de agregarle otras cuatro, todas de carácter mariológico, para abarcar todas las disciplinas de los estudios mariológicos: una dedica a la investigación de los estudios mariológicos modernos (*Bibliotheca mariana moderni aevi*) [65], y las tres restantes dedica al estudio de los privilegios marianos, que implican varios problemas sobre María (*Bibliotheca Immaculatae Conceptionis*, *Bibliotheca Assumptionis* y *Bibliotheca Mediationis* [66]). Los mariólogos con entusiasmo y agradecimiento saludaron esta nueva hazaña. Así Laurentin se refiere reiteradamente a las colecciones de Balić y les reconoce categoría superior:

« El ha fundado una serie de colecciones para el estudio de la historia de la mariología... Otras están en proyecto. Los volúmenes de diversas colecciones se destacan por la amplitud de investigación, la objetividad de la presentación, la claridad de estilo y el cuidado habido en la confección de numerosos índices, de la bibliografía, de notas, en una palabra, de todo ese aparato que permite un uso cómodo y eficiente. En todo se ve la dirección exigente y experta del fundador de esas colecciones » [67].

En las cinco colecciones se publicaron hasta la fecha 27 notables tomos que constituyen un valioso aporte a la ciencia y la literatura mariológicas:

« Es bastante arriesgado formular la mínima apreciación sobre la saludable influencia que esas publicaciones han ejercido no sólo en las diversas provincias

[63] BALIĆ C., *Testimonia de Assumptione B. V. Mariae ex omnibus saeculis*, I-II, Romae 1948-1950; cf. vol. I, p. IX.

[64] LAURENTIN R., en *La vie spirituelle* 378 (noviembre 1952) 393, nota 16: « Le soin apporté à élucider les questions de date et d'authenticité et la présentation de cet *Enchiridion* sont dignes de tous éloges ».

[65] *Bibliotheca mariana moderni aevi. Textus et disquisitiones.* Collectio edita cura Academiae Marianae Internationalis, I-III, Romae 1953-1964.

[66] *Bibliotheca Assumptionis B. V. Mariae. Textus et disquisitiones.* I-V, Romae 1948-1962; *Bibliotheca Immaculatae Conceptionis. Textus et disquisitiones*, I-IX, Romae 1950-1959; *Bibliotheca Mediationis B. V. Mariae. Textus et disquisitiones*, I-II Romae 1952-1960.

[67] LAURENTIN R., en *La vie spirituelle* 378 (noviembre 1952) 391.

religiosas de la Orden, sino también en numerosos medios teológicos de la cristiandad, ya ganados por el movimiento mariológico » [68].

Cuando Pío XII remitió el 1-V-1946 al episcopado católico la carta circular *Deiparae Virginis Mariae* [69] solicitando informes y opiniones sobre las creencias en las varias Iglesias acerca de la Asunción de María, la Orden Franciscana, por iniciativa de Balić, formó ya en agosto del mismo año la « Commissio Marialis Franciscana », incluyendo en su programa entre otros puntos « omnia privilegia B.M.V. aptius elucidanda et scientifica ratione prosequenda, necnon marialia studia et congressus promovenda, fovenda, ad exitum dirigenda et perducenda » [70]. Nombrado presidente de esta comisión, Balić elabora su estatuto, aprobado por la Orden Franciscana el 29-IV-1947 [71].

Bajo el auspicio de esta nueva institución, en el corto lapso de 1947-1950, Balić promueve, organiza y dirige congresos asuncionistas nacionales: en Italia (Roma, 1947), España (Madrid, 1947), Portugal (Lisboa, 1947), Argentina (Buenos Aires para América Latina, 1948); apoya e inspira congresos en Canadá (Montréal, 1947), en Francia (Puy-en-Velay, 1949) y en los Estados Unidos (Washington, 1957). Siempre encuentra tiempo y energía para preparar el programa, organizar a los conferenciantes, interesar a los colaboradores y en la mayoría de dichos congresos participa personalmente, publica actas de todos los congresos en la colección fundada a propósito bajo el nombre *Studia Mariana* [72], fuente imprenscindible para el estudio del movimiento asuncionista antes y después de la promulgación del dogma de la Asunción [73].

Promoviendo el movimiento mariológico, Balić se dio cuenta muy pronto que algo faltaba. Hasta entonces lo habían conducido las llamadas « Sociedades Marianas » de carácter nacional; y actuando cada una por separado, ocurría que unas no sabían lo que decían otras y de allí « confusiones, repeticiones, equívocos y divergencias », de manera que un perspicaz teólogo francés empezó a distinguir a los marió-

[68] Cf. MALO, *Pour le centenaire de Lourdes*, 89.

[69] Ver el texto de la carta papal *Deiparae Virginis Mariae* en las actas del congreso de Montréal: *Vers le dogme de l'Assomption* (*Studia Mariana*, 4) Montréal 1948, 4-5.

[70] Cf. *Ordinationes peculiares Commiss. Marialis Franciscanae*, Romae 1948, 5.

[71] Cf. ibid. 4.

[72] La crónica de cada congreso consultarla en el tomo correspondiente de *Studia Mariana*.

[73] *Studia Mariana*, cura Commissionis Marialis Franciscanae edita, I-IX, Romae (Lisboa, Madrid, Montréal, Buenos Aires, París, Burlington, Roma, San Francisco) 1947-1954.

logos de varios tipos, clasificarlos en dos grupos o categorías, « tipo crítico », distinto del « tipo devoto o místico » [74].

Era obvio que habría que crear una institución internacional para representar y dirigir, incluso la organización técnica de los congresos mariológicos, « en el alto nivel mundial, para referirse al progreso alcanzado en los convenios nacionales, valorar sus resultados e introducirlos al dominio común de la mariología » [75]. Balić tuvo esta idea junto con la fundación de la « Commissio Marialis Internationalis », y el nombre de la « Academia Mariana Internationalis » le fue dado en vísperas del primer congreso mariológico-mariano internacional que luego, con los siguientes, confirmó su razón de ser.

Balić decidió con valentía convocar el primer congreso internacional mariológico-mariano en el año jubilar de 1950. Este fue organizado en Roma, justamente en vísperas de la promulgación del dogma de la Asunción, de 23 a 31 de octubre, de suerte que sus sesiones fueron comparadas con el Concilio de Efeso que definió la maternidad divina de la Virgen (Theotokos) [76]. El segundo congreso fue convocado nuevamente en Roma en 1954, de 24 de octubre a 1 de noviembre, con motivo de los festejos del centenario del dogma de la Inmaculada Concepción de María. El fasto externo culminó con la proclamación de María como Reina del Mundo y en una procesión memorable con la efigie milagrosa « Salus Populi Romani », acompañada por los estandartes de María de los santuarios más célebres del mundo. La procesión iba de la basílica de S. María la Mayor a la basílica de San Pedro, donde el Santo Padre coronó esta imagen milagrosa de la Virgen con una corona nueva que Balić hizo con los aportes voluntarios recogidos en todo el

[74] Cf. *Acta Pontificiae Academiae Marianae Internationalis*, Romae, 1 (1961) 18.

[75] Ibid. 18. Es interesante anotar aquí el juicio de R. Laurentin: « ¿ De dónde estriba el interés primordial de esos congresos ? En el encuentro, en la reunión, en los intercambios que suscitan. Acabamos de ver que el trabajo mariano del siglo XX se organiza en el cuadro de las sociedades *nacionales*. La proximidad geográfica y lingüística impuso tal solución. No está exenta del peligro de producir mariologías en el vaso cerrado donde el factor nacional perjudica al factor Iglesia, puesto que las tendencias, buenas o malas, de cada país se exageran y porque cada sociedad particular tiende a erigirse en norma. Importaba, pues, que se celebren reuniones supranacionales donde las tendencias divergentes puedan tomar conciencia de sus particularismos, neutralizarse, también intercambiar sus logros positivos. Ese resultado fue conseguido tanto al margen como durante las manifestaciones, de las que ha informado la prensa. Fue conseguido no sin dificultad: dificultades insuperables aparentemente, afrontadas con intrepidez por el padre Balić. La dificultad básica material es el idioma. El presidente de la Academia Mariana insistió esta vez que las sesiones se desarrollen en latín. Y por cierto, es una buena solución ». (Cf. *La vie spirituelle, Supplément*, 52 [Ier trimestre 1960] 234).

[76] Ver la crónica del congreso en la colección *Alma Socia Christi*, I, Romae 1951, un tomo de 382 páginas con muchas fotografías; cf. nota 82.

mundo [77]. El tercer congreso mariano internacional fue celebrado en Lourdes en 1958, del 10 al 17 de setiembre, con motivo de festejarse el centenario de las apariciones de la Virgen [78]. El cuarto congreso se realizó durante el Concilio Vaticano II, en 1965, de 18 a 25 de marzo, en Santo Domingo [79]. El quinto congreso fue celebrado en 1967, de 2 a 13 de agosto, en Lisboa y Fátima, en ocasión del cinquentenario de las apariciones [80]. El sexto es convocado para el 1971 en Zagreb.

El P. Balić logró prestigiar tanto a la Academia, que muy pronto contó entre sus miembros a los más prestigiosos mariólogos y se convirtió en la institución central, eficiente y coordinadora del movimiento mariano mundial. Quien tuvo la dicha de asistir a cualquiera de sus congresos, nunca lo olvidará. Del primero y segundo congreso romano dice el P. Normandin, rector de la Universidad de Ottawa:

> « Estos días, Roma, centro de la cristiandad, fue el lugar de la cita de los mariólogos del mundo entero. Acudieron de todas partes, invitados por R. P. Balić, presidente de la Academia Mariana, las Sociedades nacionales de estudios marianos, las universidades, los Institutos religiosos, para conjugar, durante una semana, sus esfuerzos con el propósito de profundizar el conocimiento del misterio de María... En 1954, se repitió la experiencia con el mismo éxito para la gloria de la Inmaculada, siempre por intermedio de la Academia Mariana y de su incansable presidente, el R. P. Balić » [81].

Lo dicho del primer y del segundo congreso vale, acaso en grado más alto, para los congresos siguientes.

Las actas del congreso de 1950 fueron publicadas por Balić en 13 tomos con el título *Alma Socia Christi* [82], las actas del congreso de 1954 en 22 tomos con el título *Virgo Immaculata* [83], las actas del congreso de Lourdes de 1958 en 16 tomos con el título *Maria et Ecclesia* [84], las actas del congreso de Santo Domingo en 6 tomos con el

[77] Ver la crónica del congreso en la colección *Virgo Immaculata*, I, Romae 1958, un tomo de 422 páginas y con abundante material fotográfico; cf. nota 83.

[78] Ver la historia y la crónica del congreso en *Nuntia periodica de congressu mariologico-mariano internationali in civitate Lourdes diebus 10-17 sept. 1958 celebrando*, n. 1-5, Romae 1957-1958, y en la colección *Maria et Ecclesia*, I, Romae 1968, un tomo de 376 páginas con 74 fotografías; cf. nota 84.

[79] Ver la crónica del congreso en la colección *Maria in Sacra Scriptura*, I, Romae 1967, un tomo de 544 páginas con 72 fotografías; cf. nota 85.

[80] Ver la crónica del congreso en la colección *De primordiis cultus mariani*, I, Romae 1970; cf. nota 86.

[81] Cf. MALO, *Pour le centenaire de Lourdes*, 90-91.

[82] *Alma Socia Christi* (Acta congressus mariologici-mariani, Romae anno sancto 1950 celebrati), I-XIII, Romae 1951-1958.

[83] *Virgo Immaculata* (Acta congressus mariologici-mariani, Romae anno 1954 celebrati), I-XVII, Romae 1955-1958.

[84] *Maria et Ecclesia* (Acta congressus mariologici-mariani, in civitate Lourdes anno 1958 celebrati), I-XVI, Romae 1959-1960.

título *Maria in Sacra Scriptura* [85], las actas del congreso de Lisboa en 6 tomos con el título *De primordiis cultus mariani* [86].

Todo ese enorme material Balić, con la ayuda de sus colaboradores (especialmente del P. Paulo Melada, Secretario de la Academia), lo clasificó, sistematizó, redactó los prolegómenos delineando el pensamiento recto y el significado de los trabajos contenidos en cada tomo. Al reseñar las varias actas, Laurentin observa:

« Admiramos una vez más la prodigiosa actividad del presidente de la Academia Mariana que supo dominar esta masa y darle forma dentro de lo posible » [87]

« Las publicaciones de la Academia Mariana están hechas con sumo cuidado: tipografía clara y aireada, pulcra presentación, índice de personas y materias al final de cada tomo. Huelga reconocer que la calidad de la edición de cada volumen sobrepasa la de las sociedades particulares » [88].

« [Cada una de esas grandes y numerosas colecciones] constituye un conjuncto de esfuerzos muy desiguales, muchos de ellos nuevos y valiosos; una recensión detallada requeriría un volumen » [89].

« P. Balić con ese congreso [el de 1950] ha suscitado numerosas contribuciones a los estudios marianos » [90].

Al igual que R. Laurentin, conocedor cabal de la literatura mariana, otros mariólogos elogian los congresos y sus actas [91].

Labor de tales dimensiones y de tanto valor científico no pudo quedar sin el reconocimiento merecido. El Papa Juan XXIII, tomando en cuenta que la Academia Mariana, por su intensa actividad, fue conocida y reconocida como « ente supernazionale e centrale, desi-

[85] *Maria in Sacra Scriptura* (Acta congressus mariologici-mariani, in Republica Dominicana anno 1965 celebrati), I-VI, Romae 1967.

[86] *De primordiis cultus mariani* (Acta congressus mariologici-mariani, in Lusitania anno 1967 celebrati), I-VI, Romae 1970.

[87] LAURENTIN R., en *La vie spirituelle, Supplément*, 28 (15-II-1954) 104.

[88] Idem, ibid. 52 (1er trimestre 1960) 224-225.

[89] Idem, en *La vie spirituelle, Supplément*, 28 (15-II-1954) 104.

[90] Idem, ibid. 378 (nov. 1952) 391.

[91] Así el gran mariólogo jesuita P. DE ALDAMA escribe en *Estudios eclesiásticos* 26 (1952) 88: « Todo este conjunto de trabajos y colecciones... constituye hoy sin duda el más importante centro de investigación mariológica en el mundo. La mariología lo habrá de agradecer siempre a la gloriosa Orden Seráfica »; el card. PARENTE en *Euntes docete* 6 (1953) 397, dice: « Debemos estar agradecidos al reverendo padre Balić y a todos los relatores del congreso por este largo y precioso aporte científico a la mariología que en nuestros tiempos se ha convertido en el punto focal de la teología »; MICHEL A., dice en *L'Ami du Clergé* 66 (1956) 300: « Es un nuevo y verdadero monumento teológico que la Academia Mariana Internacional ha erigido a la Virgen Inmaculada en su congreso de 1954, realizado en Roma »; el P. GARCÍA GARCÉS, presidente de la Sociedad Mariológica Española, en la revista *Ephemerides mariologicae* 8 (1858) 174, escribe: « Todos los volúmenes de esta colección (*Virgo Immaculata*) tienen valor y precio innegables... ». Varios juicios están recogidos en *Nuntia periodica*, Academia Mariana Internationalis, Romae, 6 (1959) 85-95.

derato per un'equa valutazione e necessario consuntivo del lavoro mariologico singolo, nazionale o di singole entità mariologiche » [92], quiso sancionarlo jurídicamente, y mediante el « motu proprio » *Maiora in dies* de 8-XII-1959, reconociendo los méritos de la Academia Mariana para la teología católica, le dio el grado de « Pontificia », para que en adelante, con todos los derechos y privilegios inherentes, se llame « Pontificia Academia Mariana Internationalis ». Al mismo tiempo dispuso que en su seno se forme un « Consejo estable », « che presiederá nel futuro all'indizione, organizzazione e celebrazione, ogni quattro anni, di congressi mondiali mariologico-mariani » [93]. También aprobó el nuevo estatuto de la Academia *ad experimentum*, y Paulo VI lo ratificó definitivamente el 6 de julio de 1964 [94].

IV. – La participación de Balić en el Concilio Vaticano II

No era difícil prever que también el padre Balić sería llamado para participar en los trabajos preparatorios y en las sesiones del Concilio Vaticano II, poniendo sus talentos y su vasta experiencia al servicio de la Iglesia en estos momentos tan difíciles de la reforma de la Iglesia en todas sus estructuras.

Sobre el Concilio Vaticano II existe ya una extensa literatura e informaciones muy variadas, de manera que cuesta orientarse y determinar el trabajo y el papel de cada participante, sobre todo de los *peritos* del Concilio. Las actas oficiales de esta magna asamblea eclesiástica no fueron publicadas todavía para poder controlar ciertas informaciones y crónicas periodísticas. En cuanto a la labor del padre Balić, basta señalar aquí los hechos salientes que hacen suponer el papel que desempeñó.

Tan pronto fue anunciado el Concilio, Balić fue llamado a integrar como *perito* la Comisión teológica [95]; también en la selección de los expertos para la Comisión del mismo Concilio, Balić figura entre los primeros [96]. Durante todo el lapso de los febriles trabajos preparatorios,

[92] Cf. *Acta Pont. Academiae Marianae Internationalis* I (1961) 19.

[93] Cf. ibid. 7-9, 20.

[94] Cf. ibid. 3 (1965) 3.

[95] Cf. *L'Osservatore Romano*, 18-19 julio 1960: *Civiltà Cattolica* III (20-VIII-1960) 406.

[96] Cf. *Civiltà Cattolica* 113 (3-XI-1962) 279; *L'Osservatore Romano*, 28-IX-1962.

de 27-X-1960 a 10-XI-1962, como asimismo en los trabajos posteriores de la Comisión teológica y en las sesiones de los Padres Conciliares, Balić estuvo presente y activo [97].

Trabajando en la Comisión preparatoria teológica, en la Comisión conciliar y en varias subcomisiones, Balić trató, según su probada práctica, de ilustrar con la tradición científica los problemas actuales. Así, de 1960 a 1964, en colaboración con distinguidos escritores, mayormente *peritos* del Concilio, preparó tres obras voluminosas acerca de los tres problemas más discutidos en el Concilio.

En vísperas de la inauguración del Concilio, en 1962, editó el libro titulado *De mariologia et oecumenismo* [98] donde, con 16 otros mariólogos, en casi 600 páginas se esclarecen los problemas mariológicos a la luz de los esfuerzos ecuménicos.

« Este espléndido volumen ofrecido por la Academia Mariana a los Padres Conciliares del Vaticano II, más que tratar directamente la relaciones entre el ecumenismo y la mariología, parece que intenta fijar sólidamente unas bases que se han de conservar al tratar las cuestiones mariológicas dentro de la preocupación ecuménica » [99].

« Este grueso volumen merece la más atenta consideración y la más debida reflexión de todos cuantos trabajan a favor de la unión de los cristianos » [100].

« La más importante es la colección editada por el padre Balić: *De mariologia et oecumenismo*, más de 600 páginas y 17 estudios... La conclusión tiene el mérito de suscitar, por primera vez, un problema que el diálogo ecuménico coloca en primer plano: ¿ Hay convergencia u oposición entre el ' movimiento mariano ' y el ' movimiento ecuménico ' más reciente, al cual Juan XXIII asignó tanta importancia? » [101].

Otro problema complejo que surgió en el Concilio se relacionaba con las fuentes de la Revelación, es decir giraba en torno a las Sagradas Escrituras y la Tradición [102]. Por eso, Balić, entre la primera y la segunda sesión conciliar, en colaboración con 38 especialistas, elabora y publica en más de 700 páginas *De Scriptura et Traditione* y ofrece dicha obra a los Padres Conciliares, « prae oculis habita gravitate et actualitate quaestionsis de revelatione » [103]. La obra fue calificada como

« un monumento de la actividad, del dinamismo, espíritu y capacidad de realización de Balić... y merece de los teólogos y los Padres Conciliares la más atenta consideración [104].

« Esta imponente documentación apareció en las librerías al comienzo de julio. Una vez más el incansable P. Balić mostró su talento de maestro » [105].

« Nada menos que 39 estudios diversos sobre el tema están recogidos en este imponente volumen... El notable valor de algunos trabajos y la colaboración de tantos especialistas hacen de este volumen una obra extraordinariamente valiosa... Ofrece estudios monográficos muy valiosos » [106].

El tercer libro, prologado por Balić, durante el Concilio, es *De quaestione mariali in hodierna vita Ecclesiae* [107], del ilustre teólogo y mariólogo jesuita José de Aldama. El libro fue escrito con el fin de arrojar luz en la animada discusión en torno a los problemas y el movimiento mariológicos, reavivados especialmente por la obra *La question mariale* de R. Laurentin, conocido mariólogo [108]. Mientras en las comisiones conciliares se discutía acerca del capítulo *De Beata Virgine Maria*, los dos libros aducidos habían polarizado opiniones y adeptos. García Garcés, presidente de la Sociedad Mariológica española y director de la revista *Ephemerides mariologicae*, anota:

« Comparando, en bloque, ambos libros, repito que representan dos posiciones irreductibles...; considerando objetivamente las dos obras, una sabe a magisterio, a tradición, a solidez teológica; y la otra sabe a impresionismo...; el libro de P. Aldama... [es] un libro que hará época en la historia de la mariología y de la ciencia sagrada en general, por la magistral comprensión del verdadero método teológico » [109].

---

[97] Sobre el trabajo de las Comisiones preparatorias y conciliares y sobre el curso de los trabajos en las sesiones conciliares consultar, además de los comunicados de *L'Osser. Romano*: BESUTTI G. M., OSM, *Le note di cronaca sul Concilio Vaticano II e lo schema « De B. Maria Virgine »*, en *Marianum* 26 (1964) 1-42; BALIĆ C., *La doctrine sur la Bienheureuse Vierge Marie, Mère de l'Eglise, et la Constitution « Lumen gentium » du Concile Vatican II*, en *Divinitas* 9 (1965) 464-482; LAURENTIN R., *L'enjeu du Concile*, I-IV, París 1962-1965.

[98] *De mariologia et oecumenismo*, Romae 1962, pp. XI+593.

[99] AGUILAR S., CMF, en *Ephemerides mariologicae* 13 (1963) 491.

[100] KOSER C., OFM, en *Revista eclesiástica Brasileira* 23 (1963) 537.

[101] LAURENTIN R., en *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 48 (1964) 122. Ver también CIAPPI L., OP, Maestro del Sacro Palazzo Apostolico, en *L'Osservatore Romano*, 19-XII-1962.

[102] Cf. LAURENTIN, *L'enjeu du Concile*, II, 27-45, 89-113.

[103] *De Scriptura et Traditione*, Romae 1963, pp. XI + 742; cf. p. XI.

[104] KOSER C., en *Revista eclesiástica Brasileira* 23 (1963) 819.

[105] HOLSTEIN H., en *Recherches de science religieuse* 62 (1964) 170.

[106] F. S. A., en *Ephemerides mariologicae* 14 (1964) 420-423. Cf. KAUP J., en *Franziskanische Studien* 46 (1964) 163: « monumentale Band ».

[107] DE ALDAMA J., SJ, *De quaestione mariali in hodierna vita Ecclesiae* (*Bibliotheca Mariana moderni aevi*, 3) Romae 1964, pp. XIII + 163.

[108] LAURENTIN R., *La question mariale*, París 1963, pp. 176.

[109] GARCÍA GARCÉS N., CMF, en *Ephemerides mariologicae* 14 (1954) 419. Cf. asimismo: APERRIBAY B., en *Verdad y vida* 88 (1964) 719-728; PHILIPS G., en *Ephemerides theologicae lovanienses* 41 (1964) 527-528; BOYER C., SJ, en *Gregorianum* 45 (1964) 573-574.

De la labor desarrollada por Balić durante el Concilio, nos dirán sus actas, una vez puestas a disposición de los estudiosos. Por lo que se sabe, ya se puede afirmar que los esfuerzos principales de Balić fueron concentrados en todo lo concerniente a la Virgen María. En la redacción del capítulo octavo de la constitución dogmática *De Ecclesia*, dedicado a María, Balić tomó parte activa desde la primera redacción hasta su aprobación definitiva por el Concilio. Hasta podemos asegurar que él fue el principal artífice del testo. Se sabe que, siendo relator en la Comisión preparatoria, le fue asignada la redacción del texto sobre la Virgen María, que la subcomisión, junto con él, debió pulir en las reuniones de 6 de junio, 21-22 de setiembre y 23 de noviembre de 1961, y en la reunión de la Comisión teológica general en marzo de 1962. El texto, al cabo de cinco redacciones, fue aprobado el 20 de junio por la Comisión Central y el 10 de noviembre se lo entregó a los Padres Conciliares [110].

En vísperas de la votación de los Padres Conciliares, el 29-X-1963, cuando debió decidirse si el texto *De Beata* se trataría como un esquema separado o incluido en la constitución *De Ecclesia*, Balić en un *Votum* especial explicó a los Padres Conciliares el procedimiento con que se llegó al texto *De Beata* [111]. Cuando con la mayoría de sólo 17 votos se optó por la adaptación y la inclusión del texto en la constitución *De Ecclesia* y cuando la comisión restringida de cuatro (luego ampliada) no logró encontrar la solución, fueron delegados Monseñor Philips, profesor en Lovaina, y Balić, presidente de la Academia Mariana, para que redactasen el texto definitivo *De Beata* que con la constitución *De Ecclesia* hará una unidad armónica [112].

El nuevo texto pasó por cinco redacciones, desde la primera, propuesta por Mons. Philips, quien tomó « plurima ex schemate officiali » (Balić) hasta la quinta que fue discutida en la sesión plenaria de la Comisión teológica. Por fin, fue distribuida a los Padres Conciliares [113].

[110] Cf. BALIĆ C., *La doctrine sur la Bienheureuse Vierge Marie*, en *Divinitas* 9 (1965) 464: « L'un ou l'autre pourrait penser: celui qui fut membre depuis le début de la commission théologique, participant ainsi à toutes ses séances; qui fut en outre au début relateur du schéma officiel, puis participa avec Monseigneur Philips à la rédaction du schéma actuel, est certainement en possession de détail intéressants, peut-être encore non connus ou du moins rapportés de manière imparfaite et souvent inexacte »; cf. p. 465-469; cf. LAURENTIN R., *La Vierge au Concile*, París 1965, 9-16.

[111] Cf. *Circa schema constitutionis dogmaticae De Beata Maria Virgine Matre Ecclesiae, Votum* P. C. BALIĆ, periti, Typis Polyglottis Vaticanis 1963, pp. 32.

[112] Cf. BALIĆ, *La doctrine*, en *Divinitas* 9 (1965) 469-470; LAURENTIN, *La Vierge au Concile*, 16-17.

[113] Cf. BALIĆ, *La doctrine*, 469-471; LAURENTIN, *La Vierge au Concile*, 21-23.

Quien tuvo la ocasión de seguir de cerca dichas redacciones y el trabajo de ambos redactores, le consta que aquí también P. Balić desempeñó un papel de primer orden para que el texto fuese completo en lo doctrinal y lo formal [114].

También la opinión de Balić tuvo su peso en otras cuestiones, como son sobre la Revelación, el primado papal y la colegialidad de los obispos, en las cuestiones relacionadas con los estudios, etc. Gozaba de gran autoridad en los problemas mariológicos, y centenares de Padres Conciliares le felicitaron al aprobarse el capítulo octavo de la constitución *De Ecclesia*.

V. – Otros servicios y actividades

Nuestra reseña quedaría truncada si nos circunscribiésemos a los tres campos mencionados de la labor de Balić. Es preciso completarla, aunque en forma sintética, con otros servicios y encargos que realizó en su fecunda vida.

Mientras era profesor en Makarska, se destacó como excelente predicador. De 1938 a 1962 fue miembro directivo del Colegio Croata de San Jerónimo en Roma. Era la mano derecha del rector Magjerec, sobre todo en los años aciagos de la guerra y postguerra. Se ocupó mucho para que el escultor croata Ivan Meštrović se quedara en Roma, y se alojara en el Colegio de San Jerónimo, para facilitarle la ejecución de inmortales obras artísticas como la *Pietá* y *Stimmate* de San Francisco de Asís. Mantenía correspondencia con Meštrović hasta la muerte de este último.

Como vicepresidente de la Cofradía de San Jerónimo, restaurada en 1945, para prestar ayuda a millares de refugiados croatas, Balić se preocupaba mucho para aliviar su situación precaria. Compartía el dolor y los padecimientos de su pueblo e intervenía donde podía pi-

[114] Al respecto, estimo apropiado citar aquí un párrafo del artículo de BALIĆ, *La doctrine*, 170-171, para que el lector tenga una idea objetiva: « Quand les divisions [entre los Padres Conciliares] parrurent telles qu'elles menaçaient de ruiner tout le travail accompli, je me rendis chez le cardinal Frings, le priant d'intervenir pour qu'on accepte le texte tel qu'il était, ni plus ni moins. Il le fit et le vote du 29 octobre 1964 obtint le consentement de 1559 contre 10, et 521 se prononçant *iuxta modum*. Ces derniers étaient encore trop nombreux; ils auraient été plus élevés encore si directement ou par personne interposée je n'avait pas fait tout mon possible pour convaincre les Pères de se contenter de la voie moyenne qui avait été choisie ».

diendo ayuda, comprensión y protección para tantos asilados y perseguidos.

En 1954, fray Carlos Balić, como presidente de la Academia Mariana, y cumpliendo las intenciones de Pío XII, que siempre ponía a la Iglesia sufriente bajo el amparo de María, organizó « las funciones litúrgicas por la Iglesia del Silencio » en la Basílica Patriarcal Liberiana, y precisamente en la Capilla Borghesiana de la Virgen Santísima « Salus Populi Romani »[115]. Al comienzo, una vez por mes los representantes de las 18 nacionalidades de la Iglesia perseguida se reunían bajo la imagen de María para rezar por sus pueblos. Luego, ese rito litúrgico se celebró varias veces por año, coincidiendo con las principales fiestas de la Virgen. Aquí se turnaron como oficiantes las personalidades más prestigiosas de la jerarquía eclesiástica. Algunos discursos pronunciados tienen valor histórico[116]. En 1957, Balić publicó *Maria e la Chiesa del Silenzio* que contiene la imagen de la Madre de Dios de los principales santuarios de cada nación, con una breve referencia a la devoción mariana del pueblo respectivo[117].

Balić, siendo gran medievalista, estudió a fondo la autenticidad de las obras de San Antonio de Padua, publicó un tratado al respecto y lo presentó a la S. Congregación de Ritos para que se otorgue a San Antonio el título de « Doctor Ecclesiae »[118]. Cuando Pío XII proclamó el 16-I-1946 a San Antonio como Doctor de la Iglesia, confiriéndole el título de « Doctor Evangelicus »[119], por iniciativa del padre Balić las tres ramas de la Orden Franciscana (Menores, Conventuales y Capuchinos) celebraron en Roma y en Padua semanas antonianas. Dichas semanas de estudio se realizaron en Roma de 28 de abril a 5 de mayo de 1946; en Padua de 12-19 de mayo del mismo año. Las actas de dichos estudios fueron publicadas por Balić, en colaboración con el conventual P. Di Fonzo, en un grueso tomo de 500 páginas, titulado *S. Antonio Dottore della Chiesa*[120].

[115] Cf. *Maria e la Chiesa del Silenzio,* Roma 1957, 2.
[116] Mencionamos sólo las alocuciones de los cardenales Ottaviani, Bea, Döpfner, Browne.
[117] Ver nota 115.
[118] *Disquisitio de valore seu momento critico editionis Locatellianae Sermonum S. Antonii Patavini* (Disceptatio Sacrae Congregationi Rituum exhibita super confirmatione cultus Doctoris, S. Antonio Patavino per saecula tributi, eiusque extensionis ad universam Ecclesiam), Romae 1945.
[119] Cf. *Acta Apostolicae Sedis* 38 (1946) 200-204.
[120] *S. Antonio Dottore della Chiesa.* Atti delle Settimane Antoniane tenute a Roma e a Padova nel 1946, Città del Vaticano 1947, pp. XIX + 520.

Durante 1947-1953 Balić fue rector de la Universidad Pontificia « Athenaeum Antonianum de Urbe »[121] y elevó el nivel de estudios y el prestigio de dicha institución docente a tal grado que el cardenal Pizzardo, Prefecto de la S. Congregación de Estudios, solía señalarla como modelo y ejemplo. Logró que el Definitorio de la Orden, y especialmente el ecónomo general de entonces, padre Domingo Mandić, construyeran la nueva aula magna y nuevos locales, biblioteca, sala de consulta, etc.[122]. Al ser declarado beato, el 13-IV-1947, Contardo Ferrini, profesor de derecho romano y terciario franciscano, Balić, como rector del Antonianum, preparó jornadas de estudios de 18-20 de abril sobre el nuevo beato. En dichas jornadas hablaron colegas y discípulos de Ferrini, y entre otros Vittorio Emanuele Orlando, Salvatore Riccobono, Pietro De Francisci, Gualberto Archi. Todas las conferencias fueron publicadas en la colección *Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani*[123]. En 1948 fundó otra colección universitaria *Studia Antoniana,* para publicar las tesis doctorales sobresalientes de los discípulos del Antonianum[124]. En 1949 convocó en Roma el primer congreso bibliológico internacional (20-27 febrero), donde los especialistas mundiales disertaban acerca de los problemas de libros. Balić disertó acerca de *La técnica en las ediciones críticas.* Las actas de esos estudios fueron publicadas en 1950 con el título *Il libro e le biblioteche* en la collección *Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani*[125].

En 1942, Pío XII nombró a Balić « consultor qualificatus » de la S. Congregación del Santo Oficio, y en 1953 « consultor ordinarius » de la misma Congregación, que después del Concilio se denomina « Congregatio pro doctrina fidei »[126]. La labor que desarrolla en este más importante « ministerio » de la Iglesia es considerable y, por su indole, secreta. Desde 1962, Balić es también consejero de la S. Congregación de seminarios y estudios universitarios[127]. Es partidario de la reorga-

[121] Cf. *Acta Ordinis Fr. Min.* 66 (1947) 15; 69 (1950) 43.
[122] Cf. *Acta Ordinis Fr. Min.* 67 (1948) 22.
[123] *Miscellanea Contardo Ferrini,* Conferenze e studi nel fausto evento della sua Beatificazione (*Bibliotheca Pont. Athenaei Antoniani,* 1) Roma 1947, pp. x + 176. En esta colección salieron hasta ahora 18 volúmenes.
[124] *Studia Antoniana,* cura Pontificii Athenaei Antoniani edita, I, Romae 1948. En esta colección se editaron hasta ahora 22 volúmenes.
[125] *Il libro e le biblioteche.* Atti del primo congresso bibliologico francescano internazionale, 20-27 febbraio 1949 (*Bibliotheca Pont. Athenaei Antoniani,* 5-6), I-II, Romae 1950, pp. xx + 525 + 494. De la edición se ocupó principalmente el P. Barnaba Hechich (cf. ibid., I, p. xi).
[126] Cf. *L'Osservatore Romano* 6-7 dic. 1965.
[127] Cf. *Acta Apostolicae Sedis* 56 (1964) 223.

nización de las Universidades eclesiásticas romanas de acuerdo a los estudios unificados de la Universidad medieval de París[128]. Junto con la cátedra que rige en el Antonianum, en 1959 fue nombrado profesor de Mariología en la Universidad Pontificia de Letrán[129].

Además de las funciones mencionadas, Balić sigue dirigiendo y editando varias colecciones y el órgano oficial de la Academia Mariana *Acta Pontificiae Academiae Marianae Internationalis*[130]. Es miembro ordinario de la Academia teológica de Zagreb desde 1936; miembro ordinario de la Pontificia Academia de la Inmaculada Concepción en Roma, desde 1950; miembro asociado de la Sociedad Filosófica del Instituto Superior de Filosofía de la Universidad de Lovaina, desde 1953; miembro ordinario y directivo de la Pontificia Academia Teológica Romana, desde 1956; Socio de Honor de la Sociedad Mariológica Española de Madrid, desde 1959; « Doctor » *honoris causa* de la Universidad católica de Ottawa, desde 1957, y de la Faculdad Teológica de Zagreb desde 1970.

Antes de concluir, no estaría de más destacar otra función anónima de Balić, que podríamos calificar « curriculum », carrera. San Pablo, movido por el Espíritu, cuatro veces recorrió el Imperio romano con fines de evangelización. Padre Balić es un incansable « corredor ». Ya como estudiante recorre Europa en busca de códices; como profesor viaja para organizar congresos científicos; como mariólogo visita pueblos, Estados, continentes, para estimular, promover, convocar y organizar... Acaso en esa carrera lo encuentre el ángel del premio!

* * *

Dando una apretada síntesis de lo antedicho, es obvio que Balić sembró hondo y dejó huellas imborrables en varios campos de la ciencia eclesiástica y en los acontecimientos de la Iglesia durante los últimos cuatro decenios.

Como medievalista logró resolver múltiples problemas en torno de la edición crítica de las obras de Duns Escoto. Perfeccionó los siste-

---

128 Sobre la estructura de la universidad medieval, especialmente la de París, cf. Balić C., *Sredovječna Univerza* (De universitate mediaevali), en *Nova revija* 17 (1938) 266-282.

129 Cf. *Commentarium*, Pontificia Universitas Lateranensis anno academico 1959-1960, Romae 1960, 100.

130 *Acta Pontificiae Academiae Marianae Internationalis vel ad Academiam quoquo modo pertinentia*, fasc. 1-4, Romae 1961-1967.

mas de índole editora y su edición de Duns Escoto sirve como modelo para la edición de otros autores. Su Comisión Escotística es una excelente escuela para formar especialistas en la edición crítica de los antiguos clásicos y escritores medievales.

Grandes son los méritos de Balić en la reforma escolástica; sus criterios se adoptan cada vez más, pues Balić sostiene que hay que renovar la escolástica integral mediante el conocimiento y el estudio detenido de todas las corrientes y maestros que dejaron hondos vestigios en la historia del pensamiento filosófico-teológico. Después del Concilio se acrecentó su prestigio e influencia.

Esta magna labor del Padre Carlos Balić tanto sobre la doctrina y las obras de Juan Duns Escoto como sobre la escolástica integral, recibió su broche más hermoso y la confirmación más solemne en la carta apostólica *Alma parens* que el Papa Paulo VI dirigió el 14 de julio a la jerarquía católica de Inglaterra, Escocia y Gales, con motivo del 700º aniversario del nacimiento de Juan Duns Escoto. En esa epístola monumental que inaugura una nueva época en el estudio y la valorización del pensamiento filosófico y teológico medieval, el Santo Padre recomienda el método histórico-crítico para el estudio de los Doctores medievales, realzando y elogiando especialmente la doctrina de Juan Duns Escoto, quien profundizó a otros escolásticos y construyó sobre sólidos fundamentos una magnífica catedral teológica con torres audaces, al lado de aquella de Santo Tomás de Aquino, llegando a ser el líder más calificado de la escuela franciscana; priva el amor, Cristo adquiere su primado y a su lado brilla la Virgen Inmaculada. Es la doctrina que rebate el ateísmo, proporciona bases para los diálogos ecuménicos que deberían conducir a la unión de la Iglesia Anglicana con la Católica[131].

En cuanto a la mariología, Balić se distingue por sus opiniones y tesis originales, que supo defender con éxito, especialmente en lo concerniente al esclarecimiento de la doctrina « de debito in B. Virgine » de acuerdo a la enseñanza de Duns Escoto, a la mediación, la corredención, la muerte de la Virgen, etc.

Sus esfuerzos desplegados en el Concilio Vaticano II para que el capítulo sobre la Madre de Dios sea lo más completo posible, incluyendo los términos de mediación y de Madre de la Iglesia, finalmente fueron coronados por el éxito.

---

131 Paulo VI, Epístola apostólica *Alma parens*, en AAS 58 (1966) 609-614.

La actividad organizativa de Balić en el campo de la escolástica, de la mariología y otras disciplinas dio frutos inesperados. Ese trabajo queda perpetuado en dos instituciones, la « Pontificia Academia Mariana Internationalis » y la « Commissio Operibus Ioannis Duns Scoti critice edendis ».

Su norma rectora en el trabajo: « la actualidad a la luz del pasado sano y científico » dio resultados excelentes.

Creemos que nuestro modesto juicio cobrará mayor dimensión y profundidad a medida que transcurra el tiempo. Si volviera el dálmata San Jerónimo a proseguir su obra *De viris illustribus*, aunque muy parco con el mismo Crisóstomo y Ambrosio, es muy probable que dedicaría algunas líneas a su compatriota, P. Carlos Balić.

BIBLIOGRAPHIA P. CAROLI BALIĆ OFM SYSTEMATICO ORDINE DIGESTA

P. Barnabas Hechich, OFM

Prooemium

Historiam philosophiae ac theologiae scholasticae instaurandae in genere et signanter scholae franciscanae, doctrinam porro Ioannis Duns Scoti, ac demum mariologiae et motus mariologici nostrorum temporum cum Concilii Vaticani II laboribus conexi vicissitudines pervestigare et conscribere quicumque voluerit, haud praeterire poterit nomen atque indefessum opus R. P. Caroli Balić, OFM, abhinc 70 annos in Dalmatia (Croatia) nati, inde ab anno 1933 in Pontificio Athenaeo Antoniano Professoris.

Cum adhuc in Lovaniensi Universitate studens esset, totis viribus incubuit in detegendis, describendis atque ordinandis codicibus Operum Scoti aliorumque mediae aetatis doctorum, necessitatemque prospexit parandi criticam *Operum omnium* Doctoris Subtilis editionem, simulque doctrinam mariologicam tam Scoti quam aliorum doctorum investigare et illustrare suscepit, ita ut fundamenta veluti posuerit totius suae actuositatis futurae, quae in duplicem praedictam directionem sese evolvit, nimirum in doctrinalibus thesauris mediae aetatis detegendis ac noviter proponendis et in B. V. Mariae privilegiis illustrandis ac celebrandis.

Subsequens Commissionis Scotisticae nova structura et laborum instituta ratio, Commissionis Marialis Franciscanae et Pontificiae Academiae Marianae Internationalis fundatio, ac recens Societatis Internationalis Scotisticae constitutio, *Operum omnium* Duns Scoti feliciter inchoata et nunc prospere ducta critica editio, plurimorum studiorum de re tam mediaevali quam mariologica publicatio, duorum Congressuum Professorum ex Provinciis franciscanis slavicis, primi Congressus bibliologici franciscani internationalis, trium Congressuum scholastico-scotisticorum, plurium Congressuum franciscalium marialium, quattuor Congressuum mariologico-marianorum internationalium, aliorumque symposiorum atque scientificarum hebdomadarum convocatio, ap-

paratio, directio et actorum editio, perspicua et conquisita in pluribus sollemnibus doctrinalibus documentis et in conciliaribus constitutionibus conficiendis participatio, proximi Congressus de re mariologico-mariana, Zagrabiae celebrandi, pervigil apparatio, – haec sunt, inter cetera, indefessae actuositatis P. Balić documenta et fructus, quae praesens bibliographia aliquantulum ostendit et testificatur.

I. – Studia historico-critica

A. – *De scholastica in genere*

1. – *Što je skolastika* (Quid est scholastica ?), in *Nova revija* 17 (1938) 49-65.
2. – *De scholastica*, in *Divinitas* 11 (1967) 405-422.
3. – *Sredovječna univerza* (De universitate mediaevali), in *Nova revija* 17 (1938) 266-282.
4. – *Povjesno proučavanje skolastične teologije i filozofije u naše doba* (De methodo historico-critica in studiis theologiae ac philosophiae scholasticae hodierno tempore), in *Bogoslovska Smotra* (Zagreb) 23 (1935) 401-425.
5. – *Značenje povjesnog proučavanja skolastične teologije u naše doba* (Momentum investigationis historicae nostri temporis de theologia et philosophia scholastica), in *Collectanea franciscana slavica*, I, Sibenici 1937, 117-136.
6. – *Il Padre Francesco Pelster e l'instaurazione della scolastica*, in *L'Osservatore Romano*, 12 luglio 1956.

B. – *De vita, operibus ac momento Ioannis Duns Scoti*

7. – *Duns Skot, Ivan*, in *Hrvatska enciklopedija*, V, Zagreb 1945, 307-313.
8. – *Duns Scoto, Giovanni*, in *Enciclopedia cattolica italiana*, IV, Città del Vaticano 1950, 1982-1990.
9. – *Giovanni Duns Scoto*, in *Grande antologia filosofica*, IV, Milano [1954], 1335-1409.

10. – *Duns Scotus, Johannes* (*Doctor Subtilis et Marianus*), in *Lexikon für Theologie und Kirche*, III, Freiburg i. Br. 1959, 603-605.
11. – *Duns Scot, John*, in *Encyclopaedia Britannica*, London 1964, 65-76.
12. – *Duns Scoto, Giovanni*, in *Bibliotheca Sanctorum*, IV, Roma 1964, 861-868.
13. – *Duns Scot, Jean* (sa vie, ses oeuvres et sa doctrine spirituelle), in *Dictionnaire de spiritualité*, III, Paris 1957, 1801-1818.
14. – *John Duns Scotus. Some reflections on the occasion seventh centenary of his birth*, Roma 1966, pp. 58.
15. – *Johannes Duns Scotus und die Lehrentscheidung von 1277*, in *Wissenschaft und Weisheit* 29 (1966) 210-229.
16. – *Scotus, Joannes Duns* (Leben, werken, theologische leer, samenvattend oordeel), in *Theologisch Woordenboek*, Roermond 1958, 4309-4317.
17. – *La vida y obras de Juan Duns Escoto ante la crítica actual*, in *Verdad y Vida* 24 (1966) 27-54.
18. – *The life and works of John Duns Scotus*, in *Studies in philosophy and the history of philosophy*, III, *John Duns Scotus, 1265-1965*, Washington 1965, 1-27.
19. – *Note di un viaggio al « natìo loco » del B. Giovanni Duns Scoto*, in *Vita Minorum* 25 (1953) 196-202.
20. – *Quelques précisions fournies par la tradition manuscrite sur la vie, les oeuvres et l'attitude doctrinale de Jean Duns Scot*, in *Revue d'histoire ecclésiastique* 22 (1926) 551-566.
21. – *Scotismo*, in *Enciclopedia cattolica italiana*, XI, Città del Vaticano 1953, 152-162.
22. – *Scotisme*, in *Theologisch Woordenboek*, Roermond 1958, 4302-4309.
23. – *Ivan Duns Skot i njegova škola* (De Ioanne Duns Scoto eiusque schola), in *Franjevački vijesnik* (Visoko, in Bosna) 41 (1934) 283-284.

24. – *Skotistična škola u prošlosti i sadašnjosti* (Schola scotistica in praeteritis atque praesentibus saeculis), in *Collectanea franciscana slavica*, I, Sibenici 1937, 3-54.

25. – *Il primo documento pontificio su Giovanni Duns Scoto*, in *L'Osservatore Romano*, 8-9 agosto 1966.

26. – *Duns Scoto antidoto contro l'ateismo*, *ibid.*, 27 agosto 1966.

27. – *Duns Scoto nel VII centenario della nascita alla luce del Concilio Vaticano*, in *Frate Francesco* 33 (1966) 154-162.

28. – *De actualitate doctrinae Ioannis Duns Scoti* (Allocutiones in Congressu Scotistico internationali Oxonii et Edimburgi), in *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, I, Romae 1968, 9-11, 14-17, 21-23.

29. – *Duns Scotus in the present moment of the Church*, in *Scotus speacks to day* (Southfield, Michigan) (1966) 21-62.

C. – *De critica Operum Duns Scoti editione quaestionibusque conexis*

30. – *Les commentaires de Jean Duns Scot sur les quatre livres des Sentences* (*Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique*, 1), Louvain 1927, pp. XVI + 370 + tabulae schematicae in 15 foliis magnis exhibitae.

31. – *Erwiderung* [responsio ad animadversiones quasdam P. Francisci Pelster, SI, circa opus *Les commentaires de Jean Duns Scot*], in *Theologische Revue* 28 (1929) 449-451.

32. – Responsio ad animadversiones Dom. Michaelis Schmaus circa opus *Les commentaires*, in *Nova revija* 10 (1931) 414-417.

33. – *Die Frage der Autentizität und Ausgabe der Werke des J. Duns Scotus in Vergangenheit und Gegenwart*, in *Wissenschaft und Weisheit* 2 (1935) 136-158.

34. – *Bemerkungen zur Methode des Studiums sowie der Edition der Gesamtwerke des J. Duns Skotus*, in *Wissenschaft und Weisheit* 4 (1937) 273-281.

35. – *La questione scotista*, in *Rivista di filosofia neo-scolastica* 30 (1938) 229-251.

36. – *A propos de quelques ouvrages faussement attribués à Jean Duns Scot*, in *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 2 (1930) 160-188.

37. – *Alte Handschriften der Dominikanerbibliothek in Dubrovnik (Ragusa)*, in *Aus der Geisteswelt des Mittelalters* (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, Supplementband II, 1 Halbband), Münster i. Westf. 1935, 3-18.

38. – *Les anciens manuscrits de la bibliothèque métropolitaine de Zagreb*, in *Studia mediaevalia in honorem A.R.P. Raymundi I. Martin, O.P., septuagesimum natalem diem agentis*, Brugis 1948, 3-18.

39. – *Las obras de Duns Escoto en los códices españoles*, in *Ecclesia* (Madrid) n. 330 (1947) 11-21.

40. – *De collationibus Ioannis Duns Scoti, Doctoris Subtilis ac Mariani*, in *Bogoslovni Vestnik* (Ljubljana) 9 (1929) 185-219.

41. – *Ioannis Duns Scoti initia Operum omnium*, Romae 1938, pp. 128 (lithogr.) (in collaboratione).

42. – *Relatio Commissionis Scotisticae capitulo generali Fratrum Minorum Assisii a. D. 1939 celebrando exhibita* (*Ratio criticae editionis Operum omnium Ioannis Duns Scoti*, 1), Romae 1939, pp. XIX + 184 + 23 tabulae (in collaboratione).

43. – *Annua relatio Commissionis Scotisticae die 8 novembris 1940 publice exhibita* (*Ratio criticae editionis Operum omnium Ioannis Duns Scoti*, 2), Romae 1941, pp. VIII + 124 (in collaboratione).

44. – *Nuntia scotistica an. III-XII : 1940-1951, ad capitulum generale Ordinis Fratrum Minorum A.D. 1951 Assisii celebrandum delata* (*Ratio criticae editionis Operum omnium Ioannis Duns Scoti*, 3), Romae 1951, pp. XII + 236 + tab. 6 (in collaboratione).

45. – *Sollemnis inauguratio anni 1939-40 Commissionis Scotisticae*, in *Acta Ordinis Fratrum Minorum* 58 (1939) 301-304.

46. – *Sollemnis inauguratio anni 1942-43 Commissionis Scotisticae*, *ibid.* 62 (1943) 19-23.

47. – *Sollemnis inauguratio anni 1943-44 Commissionis Scotisticae*, *ibid.* 63 (1944) 35-46.

48. – *Sollemnis inauguratio anni 1945-46 Commissionis Scotisticae, ibid.* 65 (1946) 72-83.

49. – *Annua relatio Commissionis Scotisticae die 8 Novembris an. 1946 publice exhibita*, Romae 1946, pp. 30.

50. – *Impressioni* [e ricordi sul def. Rev.mo P. Leonardo Maria Bello, ministro generale], in *Acta provinciae Venetae S. Antonii Patavini Ordinis Fratrum Minorum* (Venezia) 21 (1945) 32-35.

51. – *In memoriam Rev.mi P. Leonardi M. Bello*, in *Acta provinciae Venetae S. Antonii Patavini Ordinis Fratrum Minorum* 25 (1949) 17-19.

52. – *Socio della Commissione Scotista*, in opuscolo *In memoria del Rev. P. Basilio Pergamo, O.F.M.*, († 24 marzo 1952), Salerno [1953], 20-25.

53. – *De critica textuali Scholasticorum scriptis accommodata*, in *Antonianum* (Miscellanea P. L. Oliger) 20 (1945) 267-308.

54. – *La critica testuale applicata alle opere di Giovanni Duns Scoto*, in *Scholastica ratione historico-critica instauranda*. Acta Congressus scholastici Romae Anno Sancto 1950 celebrati (*Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani*, 7), Romae 1951, 489-501.

55. – *Duns Scotuswerken in het licht van de tekstkritiek* (Ioannis Duns Scoti opera in luce criticae textualis considerata), in *Doctor Subtilis* (*Collectanea franciscana neerlandica*, VII-1), Maatschappij 1946, 6-28.

56. – *Segni e note critiche nelle opere di Giovanni Duns Scoto*, in *Miscellanea Giovanni Mercati*, vol. 6 (*Studi e Testi*, 126) Città del Vaticano 1946, 292-323.

57. – *La valeur critique des citations des oeuvres de Jean Duns Scot*, in *Mélanges Auguste Pelzer*, Louvain 1947, 531-556.

58. – *La tecnica delle edizioni critiche*, in *Il libro e le biblioteche*. Atti del primo Congresso bibliologico francescano internazionale, Roma 20-27 febbraio 1949 (*Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani*, 5), Romae 1950, 189-219.

59. – *Au sujet de l'édition critique des oeuvres de Jean Duns Scot*, in *L'homme et son destin d'après les penseurs du moyen-âge*, Louvain-Paris 1960, 229-239.

60. – *Die kritische Textausgabe der Werke des Johannes Duns Scotus*, in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 43, pars 3, Berlin 1961, 303-317.

61. – *The nature and value of critical edition of the complete Works of John Duns Scotus*, in *Studies in philosophy and the history of philosophy*, III, *John Duns Scotus, 1265-1965*, Washington 1965, 368-379.

62. – *Zur kritischen Edition der Werke des Johannes Duns Skotus*, in *Scriptorium* 8 (1954) 304-318.

D. – *De doctrina Duns Scoti*

63. – *Bemerkungen zur Verwendung mathematischer Beweise und zu den Theoremata bei scholastischen Schriftstellern* in *Wissenschaft und Weisheit* 3 (1936) 191-217.

64. – *Über die Kenntnis der mathematischen Wissenschaften als Vorbedingung für die richtige Auslegung der Skotus-Werke* (Bericht über ein alteres Skotus-Werk), *ibid.* 120-130.

65. – *De methodo Ioannis Duns Scoti*, in *Studia scholastico-scotistica*. Acta Congressus Scotistici internationalis, Oxonii et Edimburgi 11-17 septembris 1966 celebrati, Romae 1968, I, 393-422.

66. – *Circa positiones fundamentales Ioannis Duns Scoti*, in *Antonianum* 28 (1953) 261-306.

67. – *Duns Skotus' Lehre über Christi Prädestination im Lichte der neuesten Forschungen*, in *Wissenschaft und Weisheit* 3 (1936) 19-35.

68. – *De Eucharistia tamquam sacramento unitatis ecclesiasticae apud Ioannem Duns Scotum et posteriores theologos franciscanos*, in *Actas del XXXV Congreso Eucarístico Internacional*, Barcelona 1952, *Sesiones de estudio*, I, 293-302.

69. – *La prédestination de la très sainte Vierge dans la doctrine de Jean Duns Scot*, in *La France franciscaine* 19 (1936) 114-158.

70. – *De regula fundamentali theologiae marianae scotisticae*, in *Collectanea franciscana slavica*, II, Sibenici 1940, 3-38.

71. – *De regula mariologica Ioannis Duns Scoti*, in *Euntes docete* 9 (1956) 110-133.

72. – *De debito peccati originalis in B. Virgine Maria.* Investigationes de doctrina quam tenuit Ioannes Duns Scotus, Romae 1941, pp. VIII + 108.

73. – *De Immaculata Virginis Conceptione animadversiones historico-theologicae*, in *Acta Ordinis Fratrum Minorum* 72 (1953) 278-286.

74. – *Il reale contributo di Giovanni Duns Scoto nella questione dell'Immacolata Concezione*, in *Antonianum* 29 (1954) 475-496.

75. – *Ioannes Duns Scotus et historia Immaculatae Conceptionis*, in *Antonianum* 30 (1955) 349-488.

76. – *Ioannes Duns Scotus et historia Immaculatae Conceptionis*, Romae 1955, pp. 160. – Est excerptum ex *Antonianum* (cf. n. 75), additis variis indicibus.

77. – *De significatione interventus Ioannis Duns Scoti in historia dogmatis Immaculatae Conceptionis*, in *Virgo Immaculata*, 7-1, Romae 1957, 51-171. – Est idem studium ac n. 75, elementis tamen indolis polemicae detractis et quibusdam correctionibus invectis.

78. – *The medieval controversy over the Immaculate Conception up to death of Duns Scot*, in *The dogma of the Immaculate Conception.* Its history and significance. Edited by B. O'Connor, Notre Dame, Ind. (USA) 1958, 161-212.

79. – *Giovanni Duns Scoto e il « Dialogo »*, in *L'Osservatore Romano*, 7-8 aprile 1966.

E. – *De aliis scriptoribus*

80. – *Augustin, sveti i augustinizam* (De S. Augustino et augustinismo), in *Hrvatska enciklopedija*, I, Zagreb 1940, 642-645.

81. – *De auctore operis quod « Ars fidei catholicae » inscribitur*, in *Mélanges Joseph de Ghellinck, S. J.*, Louvain 1951, 793-814.

82. – *Roberto Grossatesta*, in *L'Osservatore Romano*, 31 dicembre 1953.

83. – *S. Antonio Dottore Evangelico e gli altri dottori della scolastica francescana*, in *S. Antonio, Dottore della Chiesa.* Atti delle Settimane Antoniane tenute a Roma e a Padova nel 1946, Città del Vaticano 1947, 3-30. Idem prodiit in versione hispanica, in *Verdad y Vida* 16 (1946) 583-613.

84. – *Gli scritti di S. Antonio*, in *S. Antonio, Dottore della Chiesa*, 295-330.

85. – *Disquisitio de valore seu momento critico editionis Locatellianae Sermonum S. Antonii Patavini*, in S. Rituum Congregatio, *Confirmationis cultus Doctoris S. Antonio Patavino per saecula tributi eiusdemque extensionis ad universam Ecclesiam. Nova Positio*, Civitas Vaticana 1945, 20-36.

86. – *Bonaventura, sveti* (De S. Bonaventura), in *Hrvatska enciklopedija*, III, Zagreb 1941, 58-60.

87. – *Henricus de Harcley et Ioannes Duns Scotus*, in *Mélanges offerts à Etienne Gilson*, Toronto-Paris 1959, 93-121.

88. – *Animadversiones circa auctorem libri II Sententiarum conservati in codice Borgh. 346, ibid.*, 701-702.

89. – *Wadding, the Scotist*, in *Father Luke Wadding*, Commemorative volume, Dublin 1957, 463-507.

90. – *Vom Tode und Himmelfahrt Mariä* (Bemerkungen und Texte zur Lehre der skotistischen Schule des 17. und 18. Jahrhunderts), in *Wissenschaft und Weisheit* 5 (1938) 183-201.

91. – *Maria santissima secondo la dottrina della scuola francescana*, in *Guida dei Terziari francescani d'Italia* 8 (1957) 258-261; 9 (1958) 4-6, 37-39.

92. – *I privilegi mariani nella scuola teologica francescana*, in *Quaderni di spiritualità francescana*, S. Maria degli Angeli 1963, n. 5, 57-75.

F. – *Controversiae circa thomismi auctoritatem*

93. – *Ecclesia duce et magistra*, in *Collectanea franciscana slavica*, I, Sibenici 1937, p. XIV-XXIV.

94. – *Sv. Toma Akvinski i drugi naučitelji* (De S. Thomae Aquinatis aliorumque doctorum auctoritate), Zagreb 1938, pp. 175.

95. – *Crkveni auktoritet prema tomizmu i drugim katoličkim školama* (De auctoritate Ecclesiae relate ad thomismum et alias scholas catholicas), in *Bogoslovska smotra* 26 (1938) 81-92, 180-193, 255-282.

96. – *Još o «naučnoj» metodi O. H. Boškovića* (Iterum de methodo «scientifica» P. Hyacinthi Bošković), in *Nova revija* 19 (1940) 126-153, 224-268, 400-424.

97. – *Tomizan u svijetlu naučne i nenaučne kritike* (De thomismo in lumine criticae scientificae et non scientificae considerato) (*Bogoslovna biblioteka*, 7), Šibenik 1941, pp. 190.

98. – *Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die Erneuerung der skotistischen Schule in der Gegenwart* in *Wissenschaft und Weisheit* 4 (1937) 110-130, 181-210; translatum in linguam anglicam prodiit in *Scotist* (Teutopolis, USA) 5 (1946) 81-89; 6 (1947) 27-36.

II. – Editiones criticae

99. – *Une question inédite de Jean Duns Scot sur la volonté*, in *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 3 (1931) 191-208.

100. – *Ioannis Duns Scoti, Doctoris Subtilis et Mariani, Theologiae marianae elementa*, quae ad fidem codicum manuscriptorum edidit P. Carolus Balić (*Bibliotheca mariana medii aevi*, 2 A), Sibenici 1933, pp. CLVI + 452 + 28 tabulae codicum.

101. – *Ioannis Duns Scoti, Doctoris Subtilis et Mariani, O.F.M., Opera omnia* (studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita, Praeside P. Carolo Balić):

a) *Ordinatio*, liber I:

Vol. I – *De Ordinatione* [seu *Opere Oxoniensi*] *Ioannis Duns Scoti disquisitio historico-critica*. Prologus, Civitas Vaticana 1950, pp. XVI + 330* + 302.

Vol. II – Distinctiones 1-2, Civitas Vaticana 1950, pp. XIV + 468.

Vol. III – Distinctio 3, Civitas Vaticana 1954, pp. XIV + 428.

Vol. IV – Distinctiones 4-10, Civitas Vaticana 1956, pp. XII + 48* + 442.

Vol. V – Distinctiones 11-25, Civitas Vaticana 1959, pp. XVIII + 476.

Vol. VI – Distinctiones 26-48, Civitas Vaticana 1963, pp. XII + 30* + 556.

b) *Ordinatio*, libri II-IV:

Voll. VII-XV (in praeparatione)

c) *Lectura*, liber I:

Vol. XVI – Prologus et distinctiones 1-7, Civitas Vaticana 1960, pp. XIV + 554.

Vol. XVII – Distinctiones 8-45, et *Prolegomena*, Civitas Vaticana 1966, pp. XII + 20* + 640.

102. – *Ioannes Duns Scotus, doctor Immaculatae Conceptionis. Textus auctoris* (*Bibliotheca Immaculatae Conceptionis*, 5), Romae 1954, pp. XI + 107.

103. – *Ioannis de Polliaco et Ioannis de Neapoli, Quaestiones disputatae de Immaculata Conceptione B.M.V.*, quas ad fidem codicum manuscriptorum edidit P. Carolus Balić (*Bibliotheca mariana medii aevi*, 1), Sibenici 1931, pp. LIV + 110.

104. – *Richardi de Bromwych, O.S.B., Quaestio de Immaculata Conceptione B.M.V.*, in *Wahrheit und Verkündigung Michael Schmaus zum 70. Geburtstag*, II, München-Paderborn-Wien 1967, 925-946.

105. – Anonymus [Ignatius Camargo, SI], *Tractatus de immortalitate B.V. Mariae*, edidit P. Carolus Balić (*Bibliotheca Assumptionis*, 3), Romae 1948, pp. XC + 286.

106. – Beverini Bartholomaeus, OMD, *De corporali morte Deiparae* edidit P. Carolus Balić (*Bibliotheca Assumptionis*, 4), Romae 1950, pp. XXVI + 122.

III. – Studia de B. V. Maria

A. – *De historia mariologiae*

107. – *Mariologia in ambitu scientiae sacrae*, in *Euntes docete* 20 (1967) 401-410.

108. – *Maria santissima nel dogma cattolico*, in *Bibliotheca Sanctorum*, IV, Roma 1967, 857-877.

109. – *Maria nella S. Scrittura e nella Tradizione della Chiesa primitiva*, in *L'Osservatore Romano*, 11 gennaio 1962.

110. – *Dekreti raznih koncila o Bl. Djevici Mariji* (Variorum conciliorum decreta de B. V. Maria), in *Nova revija* 10 (1931) 390-392.

111. – *Maria nel Concilio di Efeso e negli altri concili*, in *Divinitas* 5 (1961) 228-251.

112. – *Efeso: centro mariano nel Medio Oriente*, in *L'Osservatore Romano*, 20 luglio 1967.

113. – *La Vergine Maria nel magistero dei Sommi Pontefici*, in *Divinitas* 5 (1961) 623-663.

114. – *La dottrina mariana di S. Leone inserita nel canone della Messa*, in *L'Osservatore Romano*, 12 aprile 1962.

115. – *Circa theologiam marianam inde a Concilio Tridentino usque ad hodiernam diem*, in *Analecta Gregoriana*, 68, Romae 1954, 319-354.

116. – *De mariologia Pii Papae XII*, in *Divinitas* 3 (1959) 670-700.

117. – *Il contributo dei Frati Minori al movimento mariologico moderno*, in *Marianum* 11 (1950) 440-460.

118. – *Il Canadà e l'Anno mariano*, in *L'Osservatore Romano*, 5 agosto 1954.

119. – *Il movimento mariologico-mariano negli Stati Uniti d'America*, in *L'Osservatore Romano*, 22 ottobre 1954.

120. – *The Council speaks of Mary*, in *The Marian Era* 6 (1965) 13-17, 84-92.

121. – *El cap. VIII de la constitución « Lumen gentium » comparado con el primer esquema de la B. Virgen, Madre de la Iglesia*, in *Estudios marianos* (seg. ep.) 27 (1966) 135-183.

122. – *Animadversiones quoad caput VIII « De B. M. V. in mysterio Christi et Ecclesiae » constitutionis dogmaticae « De Ecclesia » Concilii Vaticani II*, in *Mélanges à la mémoire de Charles de Koninck*, Laval (Canada) 1968, 47-60.

123. – *Auctoritatis, rationis et pietatis vis in Mariologia*, in *Bibliotheca mariana medii aevi*, 4, Sibenici-Romae 1942, p. VII-XV.

124. – *Per l'incremento della dottrina e della pietà mariana*, in *L'Osservatore Romano*, 4 febbraio 1960.

B. – *De B. V. Mariae praedestinatione*

125. – *Marija u vječnim osnovama Božjim* (Maria in consilio aeterno Altissimi), in *Hrvatski kalendar* (Chicago), 1954, 1-8.

126. – *Maria, obra maestra de la Sma. Trinidad*, in *Anuario mariano de las Provincias franciscanas de México* 1 (1964) 13-33.

127. – *Marie, mère de Dieu et mère des hommes dans la pensée de l'Eternel*, in Malo A., *Pour le centenaire de Lourdes*, Montréal (Canada) 1958, 67-80.

C. – *De immaculata conceptione*

128. – *Utjecaj dogme Neoskvrnjenog Začeća na katoličku renesansu* (De dogmatis Immaculatae Conceptionis influxu in vitae catholicae restaurationem), in *Nova revija* 8 (1929) 3-16.

129. – *Les effets de la proclamation du dogme de l'Immaculée Conception*, in *Marie* (Nicolet, Quebec) 6 (nov.-déc. 1953) 44-48.

130. – *Rievocando il domma dell'Immacolata*. Riflessi e motivi di nuove speranze, in *L'Osservatore Romano*, 21-22 dicembre 1953.

131. – *Ex actibus sollemnis commemorationis litterarum encyclicarum Pii Papae IX « Ubi primum »*, in *Antonianum* 24 (1949) 315-329.

132. – *L'Immaculée Conception de Marie dans la théologie contemporaine serbe-orthodoxe*, in *Mélanges Martin Jugie* (*Revue des études byzantines*, 11), Paris 1953, 36-46.

133. – DRAGUTIN MARKOV [= BALIĆ C.], *Napadaj jednog srpskog teologa na dogmu Neoskvrnjenog Začeća Bl. Djevice Marije* (Impugnatio cuiusdam theologi serbi contra doctrinam catholicam de Immaculata Conceptione), in *Nova revija* 10 (1931) 331-352.

134. – DRAGUTIN MARKOV [= BALIĆ C.], *«Pravoslavni» teolog Dr. Jakšić napada i kult Bl. Djevice Marije* (Theologus « orthodoxus » Dr. Jakšič etiam cultum Deiparae impugnat), *ibid.*, 390-392.

135. – DRAGUTIN MARKOV [= BALIĆ C.], *Još o metodi kojom srpski teolog hoće da pobije istinitost katoličke nauke o Neoskvrnjenom Začeću Bl. Djevice Marije* (Iterum de methodo qua theologus serbus veritatem doctrinae catholicae circa Immaculatam Deiparae Conceptionem confutare nititur), in *Nova revija* 11 (1932) 123-140.

D. – *De virginitate et impeccabilitate*

136. – *La verginità di Maria e la problematica teologica*, in *Collegialità episcopale per il futuro della Chiesa* (ed. Fagiolo-Concetti), Firenze, 1969, 21-62.

137. – *Da li je Bl. Djevica Marija mogla sagriješiti ?* (Utrum B. V. Maria peccare potuerit ?), in *Nova revija* 10 (1931) 392-394.

E. – *De mediatione et corredemptione*

138. – *Marija, Posrednica naša* (De B.M.V. omnium gratiarum mediatrice), in *Nova revija* 7 (1928) 13-22.

139. – *Die secundäre Mittlerschaft der Gottesmutter* (Hat Maria die Verdienste Christi de condigno für uns mitverdienst ?), in *Wissenschaft und Weisheit* 4 (1937) 1-22.

140. – *Die Corredemptrixfrage* (summarium), in *Mariologische-Arbeitsgemeinschaft deutscher Theologen*, Würzburg 1956, 11-14.

141. – *Die Corredemptrixfrage innerhalb der franziskanischen Theologie*, in *Franziskanische Studien* 89 (1957) 218-287.

142. – *Intorno al problema centrale della mariologia odierna : la cooperazione di Maria nella Redenzione*, in *L'Osservatore Romano*, 20 settembre 1957.

143. – *La corrédemption de Marie. Le problème central de la mariologie contemporaine*, in MALO A., *Pour le centenaire de Lourdes*, Montréal (Canada) 1958, 105-109.

F. – *De assumptione*

144. – *Testimonia de Assumptione B.V.M. ex omnibus saeculis*. Pars prior: ex aetate ante Concilium Tridentinum (*Bibliotheca Assumptionis*, 1), Romae 1948, pp. XII + 418.

145. – *Testimonia de Assumptione B.V.M. ex omnibus saeculis*. Pars altera: ex aetate post Concilium Tridentinum (*Bibliotheca Assumptionis*, 2), Romae 1950, pp. XII + 535.

146. – *De Assumptione B. Virginis Mariae quatenus in deposito fidei continetur*, in *Antonianum* 24 (1949) 153-182.

147. – *Pro veritate Assumptionis B. Virginis Mariae dogmatice definienda*, Romae 1949, pp. 54.

148. – *Teologia dell'Assunta*, in *Bollettino ufficiale del Comitato Centrale dell'Anno Santo 1950*, Roma 1950, n. 10, p. 13-16.

149. – *De definibilitate Assumptionis B. Virginis Mariae in caelum*, in *Antonianum* 21 (1946) 3-67.

150. – *Sulla definibilità dell'Assunzione della B. Vergine*, in *Studia mariana*, 1, Roma 1948, 683-697.

151. – *A propósito de la reciente controversia sobre la definibilidad de la Asunción de la Bienaventurada Virgen María*, in *Studia mariana* 5, Buenos Aires 1949, 355-388.

152. – *Vers un nouveau dogme marial*, in *Studia mariana* 2, Lisboa 1948, 165-186.

153. – *Per la proclamazione del dogma dell'Assunzione della B. Vergine Maria*, in *Vita e pensiero* 33 (1950) 563-566.

154. – *Verso la definizione dogmatica dell'Assunzione della SS. Vergine Maria*, in *L'Osservatore Romano*, 19 agosto 1950.

155. – *Alla vigilia della proclamazione dommatica dell'Assunzione della SS. Vergine*, in *Vita Minorum* 21 (1950) 185-192.

156. – *De constitutione apostolica « Munificentissimus Deus »*. Disquisitio dogmatico-apologetica, Romae 1951, pp. III + 40.

157. – *Pie XII et la définition du dogme de l'Assumption de la Sainte Vierge*, in *Marie* (Nicolet, Québec) 14 (nov.-déc. 1960) 50-51.

158. – *De proclamato Assumptionis dogmate prae theologorum doctrinis et Ecclesiae vita*, in *Antonianum* 26 (1951) 3-39 [1].

159. – *Voraussetzungen für die Dogmatisierung einer Glaubenswahrheit* (Gedanken zu zwei marianischen Bullen), in *Theologie in Geschichte und Gegenwart* (Michael Schmaus zum sechzigsten Geburtstag dargebracht von seinen Freunden und Schülern), München 1957, 1-20.

160. – *Deux questions théologiques actuelles à la lumière de deux bulles mariales*, in Malo A., *Pour le centenaire de Lourdes*, Montréal (Canada) 1958, 41-54.

161. – *La prima festa dell'Assunta dopo la solenne definizione del dogma*, in *L'Osservatore Romano*, 13-14 agosto 1951.

162. – *La Chiesa di Cristo alla luce del « nuovo » dogma mariano*, in *Echi e commenti della proclamazione del domma dell'Assunzione* (*Studia mariana*, 8), Roma 1954, 1-8.

163. – *De Assumptione B. V. Mariae in theologia occidentali*, in *Marianum* 16 (1954) 266-289.

164. – *De Assumptione B.M.V. in recenti theologia*, in *Diaconia pisteos*, Granada 1969, 185-215.

165. – *La controversia acerca de la muerte de María santísima desde la edad media hasta nuestros dias*, in *Estudios marianos* 9 (1950) 101-123.

---

[1] Huc etiam spectat: Franco F., *Con un maestro: 8 preguntas y 8 respuestas* [Responsiones P. Caroli Balić ad positas sibi quaestiones de recenter proclamato dogmate Assumptionis], in *Voz franciscana* (Bogotá) 27 (abril de 1951) 5-14.

166. – *Transitus Mariae – Berichte*, in *Lexicon für Theologie und Kirche*, X, 1965, 307-308.

167. – *Considerationes circa « Transitus B.V. Mariae » Pseudo-Melitonis*, in *De primordiis cultus mariani*, Romae 1970, IV, 341-352.

168. – *De controversia circa B. Virginis Mariae mortis eventum*, in *Acta et documenta Concilio oecumenico Vaticano II apparando*, series I (antepraeparatoria), vol. V, pars 1-2, Civitas Vaticana 1961, 72-75.

G. – *De B. V. Maria, Matre Ecclesiae*

169. – *Marijanske objavljene istine i borba Crkve protiv zabluda* (De veritatibus marianis revelatis et de Ecclesiae lucta contra haereses), in *Hrvatska. Zbornik za 1949*, Buenos Aires 1949, 88-91.

170. – *Mary and the Church*, in *The American Ecclesiastical Review* 139 (1958) 1-11.

171. – *Divagaciones sobre el tema « María y la Iglesia », en que se ilustra el programa del Congreso mariológico internacional de Lourdes*, in *Ephemerides mariologicae* 8 (1958) 317-341.

172. – *Circa thema III Congressus mariologici internationalis « Maria et Ecclesia »*, in *Maria et Ecclesia*, 2, Romae 1959, 1-20.

173. – *Maria in Corpore Christi mystico, quod est Ecclesia. Conclusiones et vota singularum sectionum et sessionum generalium III Congressus mariologici internationalis, ibid.*, 435-464.

174. – *Naturaleza de la maternidad espiritual de María*, in *La maternidad espiritual de María* (Acta congressus mariani in Mexico), Mexico 1961, 373-402.

175. – *Maria madre e tipo della Chiesa*, in *Divinitas* 8 (1964) 142-147.

176. – *Mother of the Church and Ideal Image of the Church*, in *The Marian Era* 5 (1964) 37-40, 110.

177. – *Marija Majka Crkve, majka našega naroda*, in *Sinjska spomenica*, Sinj 1965, 363-368.

178. – *De vi ac momento conceptus « maternitatis » accommodati muneri B. Mariae Virginis in Ecclesia*, in *Acta Congressus internationalis de theologia Concilii Vaticani II, Romae diebus 26 sept. – 1 oct. 1966 celebrati*, Civitas Vaticana 1968, 204-224.

179. – *De spiritualis B. M. V. maternitatis defininibilitate*, in *Acta et documenta Concilio oecumenico Vaticano II apparando*, series I (antepraeparatoria), vol. V, pars 1-2, Civitas Vaticana 1961, 55-61.

180. – *La doctrine sur la bienheureuse Vierge Marie mère de l'Eglise et la Constitution « Lumen gentium » du Concil Vatican II*, in *Divinitas* 9 (1965) 464-482.

181. – *Marie et la Sainte Eucharistie* (Conférence au Congrès international de Munich, 5 août 1960), in *Journal de la Grotte*, Lourdes, 21, VIII, 1960.

182. – *Maria « Auxilium christianorum » Patrona della Chiesa*, in *L'Ausiliatrice della Chiesa e del Papa*, Torino 1954, 27-36.

183. – *Kraljica svemira* (De regina universi), in *Hrvatski katolički glasnik* (Chicago) 18 (1954) 366-368.

184. – *Maria e la Chiesa del silenzio*, in *Unitas* (1955) 129-141.

185. – *Maria e la Chiesa perseguitata*, in *Annales dei Sacerdoti Adoratori* 67 (1962) 290-301.

186. – *La recita dell'« Angelus Domini » per la Chiesa del silenzio*, in *L'Osservatore Romano*, 10-11 febbraio 1958 (prodiit etiam in *Angelus Domini*, ed. Presbyterium, Padova-Roma 1959, 14-20).

H. – *De cultu mariano*

187. – *Intorno alle origini del culto mariano*, in *Acta Pontificiae Academiae Marianae Internationalis*, n. 4, Romae 1967, 24-32.

188. – *Kroz Marijin perivoj. Štovanje Bl. Djevice Marije u Provinciji presv. Otkupitelja* (Hortus marianus seu de cultu B.M.V. in provincia dalmata SS. Redemptoris), Sibenici 1931, pp. XI + 123 + 32 cum 51 photocopiis operum artis de B.M.V.

189. – *Štovanje Bl. Djevice Marije u Provinciji presv. Otkupitelja* (De cultu B. V. Mariae in Provincia SS. Redemptoris), in *Nova revija* 10 (1931) 437-530.

190. – *Pobožnost prema Djevici-svećeniku* (De devotione erga B. V. Mariam-sacerdotem), *ibid.* 394-396.

191. – *Marija u slikarstvu* (De B. V. Maria in arte), *ibid.* 381-384.

192. – *De diebus B. Virginis festis*, in *Acta et documenta Concilio oecumenico Vaticano II apparando*, series I (antepraepratoria), vol. V, pars 1-2, Civitas Vaticana 1961, 70-72.

193. – *Il Concilio si affida alla protezione di Maria*, in *L'Osservatore Romano*, 8-9 ottobre 1962; e in *Il Messaggio della S. Casa di Loreto* 66 (1963); e in *L'Armata Azzurra*, 11-12 novembre 1962.

194. – *Una manifestazione della Chiesa del silenzio per il futuro concilio ecumenico*, in *L'Osservatore Romano*, 6 maggio 1959.

195. – *Solenni manifestazioni di pietà mariana per il buon esito del concilio ecumenico*, in *L'Osservatore Romano*, 7-8 maggio 1962.

196. – *La fede mariana in California*, in *L'Osservatore Romano*, 24 settembre 1957.

I. – *De apparitionibus marianis conexisque miraculis*

197. – *Le apparizioni mariane nei secoli XIX-XX*, in *Enciclopedia mariana « Theotocos »*, Genova-Milano 1954, 245-267.

198. – *Le apparizioni mariane* (Il 50° delle apparizioni mariane a Fatima), in *L'Osservatore Romano della Domenica*, 21 maggio 1967.

199. – *Quale è il messaggio di Fatima*, in *Ecclesia* (Città del Vaticano) 19 (1960) 213-217.

200. – *Fatima nella luce della critica*, in *Maria nell'economia della salute.* Atti della « Settimana di orientamento pastorale » ... a Milano dal 14 al 18 settembre 1953, Milano 1953, 243-260.

201. – *De auctoritate Ecclesiae circa apparitiones seu revelationes.* Adnotationes ad litt. encycl. « Pascendi » occasione primi centenarii apparitionum Lourdensium, in *Divinitas* 2 (1958) 85-103.

202. – *Ricordi di Pontefici Romani nelle basiliche di Lourdes*, in *L'Osservatore Romano*, 15 febbraio 1958. Idem in versione gallica prodiit in *Journal de la Grotte*, Lourdes 23 mars 1958.

203. – *Il messaggio di Maria all'umanità*, in *L'Osservatore Romano*, 1 settembre 1957.

204. – *Actitud del católico ante el hecho de Lourdes*, in *Revista de espiritualidad* (Madrid) 17 (1958) 216-220.

205. – *Čudo i Gospa Lurdska* (De miraculo et nostra Domina de Lourdes), in *Nova revija* 9 (1930) 1-21.

206. – *Lourdes, città del miracolo*, in *L'Osservatore Romano*, 15 febbraio 1957. Idem prodiit in editione gallica eiusdem diarii, *L'Osservatore Romano*, 8 marzo 1957.

207. – *Lourdes, ville des miracles*, in MALO A., *Pour le centenaire de Lourdes*, Montréal (Canada) 1958, 18-40.

208. – *Un double problème d'actualité: miracle et guérisons de Lourdes*, in *Maria et Ecclesia*, 13, Romae 1960, 1-18.

209. – *L'impotenza degli avversari* [davanti ai miracoli di Lourdes], in *L'Osservatore Romano*, 17 febbraio 1957.

210. – *Une coincidence significative* [l'oeuvre de Karl Marx *Introduction à la critique de l'Economie politique* en 1858 et les apparitions mariales de Lourdes], in *Marie* (Nicolet, Canada) 10 (nov.-déc. 1957) 50.

211. – *Un nuovo monumento editoriale a Maria*, in *L'Osservatore Romano*, 13 aprile 1958. Idem prodiit in periodico *Notre Dame d'Ephèse*, mai 1958 [p. 2], Jedikule - Istanbul (Turchia).

212. – *Un prezioso contributo alla storia di Lourdes*, in *L'Osservatore Romano*, 23 aprile 1958.

K. – *De B. V. Maria et oecumenismo*

213. – *La mariología es un punto de convergencia o de divergencia para la unión?*, in *Ante el II Concilio ecuménico Vaticano*, Burgos 1960, 232-250.

214. – *Doctrina quae teneat mariologiam et marialem Ecclesiae catholicae pietatem potius esse impedimentum quam auxilium ad christifidelium unitatem obtinendam falsa esse declaratur*, in *Acta et documenta Concilio oecumenico Vaticano II apparando*, series I (antepraeparatoria), vol. V, pars 1-2, Civitas Vaticana 1961, 61-70.

215. – *De motu mariologico et motione oecumenica saeculis XIX et XX*, in *De mariologia et oecumenismo*, Romae 1962, 519-573.

216. – *Movimento mariano e movimento ecumenico alla vigilia del Concilio Vaticano II*, in *Settimana del Clero* 3 (1962) n. 37, p. 5, et n. 38, p. 4. Idem in *Vita Minorum* 33 (1962) 483-503.

217. – *Maria e il movimento ecumenico*, in *Il problema ecumenico oggi*, Brescia 1960, 547-562.

218. – *Mary and Ecumenism*, in *The Marian Era* 4 (1963) 17-23, 100-111.

219. – *Marienverehrung und Oekumenismus*, in *Theologische Revue* 61 (1965) 290-294.

220. – *Il capitolo VIII della Costituzione «Lumen gentium» e l'ecumenismo*, in *Unitas* (ed. ital.) 20 (1965) 262-283.

221. – *Mariology and Ecumenism in the II Vatican Council's Constitution on the Church*, in *Unitas* 17 (1965) 183-205.

222. – *La missione del Vicario di Cristo alla luce della lettera apostolica «Sacro vergente anno»*, in *Echi e commenti della proclamazione del domma dell'Assunzione* (*Studia mariana*, 8), Roma 1954, 107-124.

223. – *Il pensiero mariano-ecumenico del Cardinale Gabriele Acacio Coussa*, in *L'Osservatore Romano*, 5 agosto 1962.

IV. – ALIA STUDIA THEOLOGICA

224. – *De sacra Scriptura, Traditione et Ecclesia*, in *De Scriptura et Traditione*, Romae 1963, 665-712.

225. – *De concordia discordante inter exegetas et theologos dogmaticos*, in *Maria in sacra Scriptura* (Acta congressus mariologici-mariani in Republica Dominicana anno 1965 celebrati), II, Romae 1967, 1-14.

226. – *De exegesi, theologia biblica et theologia dogmatica, ibid.*, VI, 319-329.

227. – *Il Concilio ecumenico e i problemi dommatici*, in *Vita Minorum* 34 (1963) 75-88.

228. – *Marija i kršćansko osjećanje.* Prigodom 1500. – godišnjice otkad je proglašena dogma bož. materinstva Marijina: 431-1931 (De fidelium sensu circa Deiparam, recurrente quinto decimo saeculo a dogmatica definitione maternitatis divinae B. V. Mariae), in *Nova revija* 10 (1931) 310-329.

229. – *De Ordine Minorum tamquam duce pii fidelium sensus in quaestione de Immaculata Conceptione B. Virginis*, in *Acta Ordinis Fratrum Minorum* 53 (1934) 50-65.

230. – *Il senso cristiano nel processo del dogma*, in *Gregorianum* 33 (1952) 105-133.

231. – *Il senso cristiano e i dogmi mariani*, in *Studi francescani* 51 (1954) 187-209.

232. – *De diaconatus ordine tamquam munere stabili in Ecclesia*, in *Acta et documenta Concilio oecumenico Vaticano II apparando*, series I (antepraeparatoria), vol. V, pars 1-2, Civitas Vaticana 1961, 75-77.

233. – *Une preuve du culte eucharistique en Croatie au XIVe siècle.* Les rubriques de la consacration dans les anciens manuscrits liturgiques de la bibliothèque métropolitaine de Zagreb, in *Osoba i duh* (Madrid) 4 (1952) 41-49.

234. – *L'anima francescana del beato Contardo Ferrini*, in *Miscellanea Contardo Ferrini* (*Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani*, 1) Romae 1947, 25-42.

235. – *De doctrina philosophica et theologica Pii Papae XII eiusque momento* (50° recurrente anniversario eius sacerdotii), Ad Claras Aquas 1949, pp. 116.

236. – *Glavne oznake dogmatsko-apologetske nauke o. fra Petra Grabića*, in *Mp. O. Petar Dr. Grabić. Životne crtice i glavnija djela*, Split 1964, 14-26.

V. – Acta Congressuum

In sequentibus voluminibus exhibentur acta congressuum, hebdomadarum ac symposiorum, quae P. Balić (adlaborantibus variis Universitatibus, Academiis, Societatibus, necnon singulis professoribus ac viris peritis) convocavit, apparavit, opportunis allocutionibus diversa programmata illustrantibus direxit, vel quibus saltem cooperando interfuit. Maior horum voluminum pars edita est curis ac nisu ipsiusmet P. Balić eiusque sociorum, in Pontificia Academia Mariana Internationali et in Commissione Internationali Scotistica adlaborantium.

237. – *Collectanea franciscana slavica* (quae acta duorum Congressuum professorum ex Provinciis franciscanis slavicis, Zagrabiae 25-29 sept. 1935 et Cracoviae 25-29 aug. 1937 respective celebratorum, exhibent), 2 voll., Sibenici 1937 et 1940. Praefationem P. Carolus Balić apposuit priori volumini, in utroque autem peculiaria studia exhibuit (cf. n. 5, 24, 70, 93).

238. – *S. Antonio, dottore della Chiesa.* Atti delle settimane antoniane tenute a Roma e a Padova nel 1946, Città del Vaticano 1947. Praefatio et peculiaria studia (cf. n. 83, 84) P. Caroli Balić ibidem exhibentur.

239. – *Miscellanea Contardo Ferrini.* Conferenze e studi nel fausto evento della sua beatificazione (*Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani*, 1), Romae 1947. Praefatio et peculiare studium P. Balić (cf. n. 234) ibidem exstant.

240. – *Il libro e le biblioteche.* Atti del primo Congresso bibliologico francescano internazionale, 20-27 febbr. 1949. Parte prima: Conferenze di carattere generale. Parte seconda: Conferenze di carattere particolare (*Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani*, 5-6), 2 voll., Romae 1950. Praefatio et peculiare studium P. Caroli Balić (cf. n. 58) in priore volumine exhibentur.

241. – *Scholastica, ratione historico-critica instauranda.* Acta primi Congressus scholastico-scotistici internationalis, Romae anno sancto 1950 celebrati (*Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani*, 7), Romae 1951. Praefatio, illustratio programmatis et peculiare studium P. Caroli Balić (cf. n. 54) ibidem exhibentur.

242. – *De doctrina Ioannis Duns Scoti*. Acta secundi Congressus Scotistici internationalis, Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati (*Studia scholastico-scotistica*, 1-4), 4 voll., Romae 1968. – Singulorum voluminum praefationes, programmatis illustrationem, plures allocutiones et peculiare studium (cf. n. 28, 65) P. Balić conscripsit.

243. – Acta Congressuum marialium franciscanorum:

a) *Atti del Congresso nazionale mariano dei Frati Minori d'Italia*, Roma 29 aprile - 3 maggio 1947 (*Studia mariana*, 1), Romae 1948. – Praefatio et peculiare studium P. Caroli Balić (cf. n. 150).

b) *Actas do Congreso mariano dos Franciscanos de Portugal*, Lisboa 9 a 13 de octubre de 1947 (*Studia mariana*, 2), Lisboa 1948. – Peculiare studium P. Balić (cf. n. 152).

c) *Actas del Congreso asuncionista franciscano de América latina*, Buenos Aires 28 de septiembre - 4 octubre 1948 (*Studia mariana*, 5), Buenos Aires 1949. – Peculiare studium P. Balić (cf. n. 151).

d) *Echi e commenti della proclamazione del dogma dell'Assunzione* (*Studia mariana*, 8), Romae 1954. – Praefatio et duo studia P. Balić (cf. n. 162, 222).

244. – *Alma Socia Christi*. Acta Congressus internationalis mariologici-mariani, Romae anno sancto 1950 celebrati, 13 voll., Romae 1951-1958 (voll. IV et VII prodierunt Matriti 1951 et 1952). – Singulis voluminibus (praeter IV) P. Balić praefationes apposuit.

245. – *Virgo Immaculata*. Acta Congressus internationalis mariologici-mariani, Romae anno 1954 celebrati, 18 voll., Romae 1955-1958. – Singulis voluminibus P. Balić praefationes apposuit; peculiare eiusdem studium prodiit in vol. VII-1 (cf. n. 77).

246. – *Maria et Ecclesia*. Acta Congressus internationalis mariologici-mariani, in civitate Lourdes anno 1958 celebrati, 16 voll., Romae 1959-1968. – Singulis voluminibus P. Balić praefationes apposuit; peculiaria eiusdem studia prodierunt in voluminibus II et XIII (cf. n. 172, 173, 208).

247. – *Maria in sacra Scriptura*. Acta Congressus internationalis mariologici-mariani, in Republica Dominicana anno 1965 celebrati, 6 voll., Romae 1967. – Singulis voluminibus praefationes P. Balić adnexuit; peculiaria autem eius studia exhibentur in voluminibus II et VI (cf. n. 225, 226).

248. – *De primordiis cultus mariani*. Acta Congressus internationalis mariologici-mariani, in Lusitania anno 1967 celebrati, 6 voll., Romae 1970. – Singulis voluminibus P. Balić praefationes apposuit; peculiarem autem articulum in vol. IV edidit (cf. n. 167).

VI. – Collectanea

Collectanea quae P. Balić condidit ac dirigit:

249. – *Bibliotheca mariana medii aevi*. Textus et disquisitiones. Ab anno 1931 hucusque 8 voll. prodierunt. – Praeterquam voluminibus a se ipso scriptis et editis (cf. n. 100, 103), P. Balić opportunas praefationes apposuit voluminibus IV (cf. n. 123), VI, VII, VIII.

250. – *Bibliotheca Assumptionis B. V. Mariae*. Ab anno 1948 hucusque 5 voll. prodierunt (cf. n. 105, 106, 144, 145).

251. – *Bibliotheca Immaculatae Conceptionis B. V. Mariae*. Textus et disquisitiones. Ab anno 1950 hucusque 9 voll. prodierunt. – Praeter volumen a se editum (cf. n. 102), praefationes P. Balić scripsit voluminibus I, III, VI.

252. – *Bibliotheca Mediationis B. V. Mariae*. Textus et disquisitiones. Ab anno 1952 hucusque 2 voll. prodierunt. – Utrique praefationem P. Balić apposuit.

253. – *Bibliotheca mariana moderni aevi*. Textus et disquisitiones. Ab anno 1953 hucusque 3 voll. prodierunt. – P. Balić praefationem volumini I apposuit.

254. – *Bibliotheca mariana biblico-patristica*. Anno 1968 primum volumen prodiit. – P. Balić eidem praefationem adnexuit.

255. – *Studia mariana*. Ab anno 1948 hucusque 9 voll. prodierunt. – Praefationes P. Balić apposuit voluminibus I et VIII.

256. – *Acta Pontificiae Academiae Marianae Internationalis*, Romae 1961 ss.

VII. – Volumina extra collectanea

Volumina extra Collectanea seu seorsim edita (quae P. Balić, adlaborantibus variis scriptoribus ac sociis, disposuit, direxit et opportunis praefationibus instruxit):

257. – *De mariologia et oecumenismo*, Romae 1962, pp. XI + 593 (cf. n. 215).

258. – *De Scriptura et Traditione*, Romae 1963, pp. XI + 748 (cf. n. 224).

259. – *Maria e la Chiesa del silenzio*, Roma 1957, pp. XII + 134, cum 45 tabulis luce expressis.

VIII. – Scripta minora

260. – *Ordinationes peculiares Commissionis Scotisticae*, Romae 1939, pp. 14.

261. – *Normae pro collatione codicum manuscriptorum a Commissione operibus Ioannis Duns Scoti edendis servandae*, Romae 1939, pp. 8.

262. – *Normae in editione Operum omnium Ioannis Duns Scoti servandae*, Romae 1942, pp. 70 (lithogr.).

263. – *Normae pro bibliographia scotistica conficienda*, Romae 1942, pp. 6.

264. – *Ordinationes peculiares Commissionis marialis franciscanae*, Romae 1948, pp. 12.

265. – *Normae pro collectaneis scriptorum apud Pontificium Athenaeum Antonianum edendis*, Romae 1948, pp. VIII + 81 (lithogr.).

266. – *Statuta Academiae Marianae Internationalis*, Romae 1951, pp. 8.

267. – *Pontificia Accademia Mariana Internazionale* (Note illustrative), in *Acta Pontificiae Academiae Marianae Internationalis* 1 (1961) 18-27, 87-90.

268. – *L'activité de l'Académie Mariale Internationale de Rome*, in *Marie* (Nicolet, Quebec), 5 (janv.-févr. 1952) 68-70.

269. – *Statuta Societatis Internationalis Scotisticae*, Romae 1969, pp. 7.

270. – Memorandi quoque sunt plures articuli, quos P. Balić conscripsit et publici iuris fecit in variis diariis, praesertim in *L'Osservatore Romano*, et quibus illustravit tum activitatem Pontificiae Academiae Marianae Internationalis et Commissionis Scotisticae, potissimum occasione celebrationis diversorum Congressuum nationalium et internationalium, tum etiam eorumdem Congressuum programmata, fines, celebrationem, vota ac fructus.

271. – Item, in mentem revocandae sunt plurimae recensiones, a P. Balić exaratae et publici iuris factae in periodicis *Nova revija* (Makarska in Croatia), in *Antonianum*, in *L'Osservatore Romano*, etc.

272. – Demum, praeter iam supra indicatas, quasdam alias praefationes P. Balić variis operibus aliorum auctorum apposuit.

* * *

Quae P. Balić scripsit vel in campo scientifico promovit, pluries iam notificata fuerunt; cf. praesertim Kalendaria lectionum Pontificii Athenaei Antoniani, singulis annis edita, necnon *Pontificium Athenaeum Antonianum ab origine usque ad praesens*, Romae 1970, 283-292; deinde potissimum: Schäfer O., *Bibliographia de vita, operibus et doctrina Iohannis Duns Scoti*, Romae 1955, n. 166-246, p. 9-13; Gieben S., *Bibliographia scotistica recentior (1953-1965)*, in *Laurentianum* 6 (1965) 492-522, passim; Schäfer O., *Conspectus brevis bibliographiae scotisticae recentioris*, in *Acta Ordinis Fratrum Minorum* 85 (1966) 531-550, passim; Besutti G. M., *Bibliographia mariana (1958-1966)*, in *Marianum* 28 (1966) passim; Jurić I., *Bibliographia Rev.mi P. Caroli Balić, OFM (1927-1959)*, in *Commentarium della Pontificia Università Lateranense*, Roma 1960, 164-181, quae bibliographia (ordine potius chronologico disposita) successive completa est et iterum reproducta hispanico sermone in *Studia croatica* (Buenos Aires) 7 (1966) 24-39, et lingua croatica in *Kačić* (Split) 3 (1970) 17-30.

STUDIA MEDIAEVALIA

LE PROBLÈME DE L'EXISTENCE DE DIEU D'APRÈS LE « COMPENDIUM THEOLOGIAE » DE SAINT THOMAS D'AQUIN

Chanoine Fernand Van Steenberghen

Cette enquête est la septième étape d'une exploration commencée en 1948 sur le problème de l'existence de Dieu dans les écrits de saint Thomas. Nous avons interrogé successivement le *Scriptum super Sententiis*, le *De ente et essentia*, le *De veritate*, le commentaire *In Boethium de Trinitate*, la *Summa contra Gentiles* et le *De potentia*[1]. En étudiant cette fois le *Compendium theologiae*, nous prenons position dans la controverse touchant la date de composition de cet opuscule et, dès lors, il convient de rappeler d'abord l'état de la question en ce domaine.

I. – La date de composition

On a longtemps admis que le *Compendium* datait du dernier séjour de saint Thomas à Naples et que la mort l'avait empêché de mener son oeuvre à bonne fin; on s'appuyait sur des témoignages de la fin du XIIIe siècle ou du début du XIVe [2]; mais on peut se demander si l'opinion exprimée par ces témoins n'est pas fondée uniquement sur le fait que l'ouvrage est demeuré inachevé. L'avis du P. Chenu est formel: « il est assuré que, malgré cet indice, le *Compendium* doit être placé avant la composition de la *Somme*, probablement vers 1265-1267 »[3].

Depuis lors cependant d'autres opinions ont été émises. Le P.

---

[1] Pour les étapes antérieures de cette enquête, voir *Theologie in Geschichte und Gegenwart* (Mélanges offerts au Dr. Michael Schmaus), Munich 1957, 415, note 2; *Le problème de l'existence de Dieu dans la « Somme contre les Gentils »*, dans *Mélanges à la mémoire de Charles De Koninck*, Québec 1968, 387-404; *Le problème de l'existence de Dieu dans les questions disputées « De potentia Dei »*, dans *Pensamiento* 25 (1969) 349-357.

[2] Cf. Grabmann M., *Die Werke des hl. Thomas von Aquin*, 3e éd., Münster en W. 1949, 314-315.

[3] Chenu M.-D., *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Montréal-Paris 1950, 283.

Guindon pense que l'opuscule pourrait être antérieur à la *Summa contra Gentiles*, ou du moins à l'achèvement de cette somme; il aurait été composé, soit à Paris avant 1259, soit en Italie avant 1264 [4]. Le P. Gauthier, qui rapporte cette opinion, incline à l'accepter:

« La chose est fort possible, et la chronologie proposée par le P. Guindon, encore qu'aucun de ses arguments ne soit probant, a des chances d'être exacte » [5].

Tel n'est pas l'avis du P. Perrier, pour qui les « indices » avancés par le P. Guindon sont sans valeur et qui ajoute:

« La critique interne, d'autre part, révèle des relations manifestes entre le *Compendium theologiae* et le *Contra Gentiles*, des parallèles saisissants qu'on ne retrouve nullement avec les *Sentences* ou la *Somme théologique*. Il faut donc conclure qu'ils sont contemporains ou à peu près » [6].

Le P. Perrier fait une suggestion intéressante. On sait que, dans certains catalogues anciens, le *Compendium* est appelé *De fide, spe et caritate*, titre qui répond au plan annoncé au début de l'ouvrage. Le *De fide*, conçu comme un commentaire du *Symbole des Apôtres*, comporte 245 petits chapitres et est complet. Mais le *De spe*, qui se présente comme un commentaire du *Pater*, s'arrête au chapitre 10, c'est-à-dire à la deuxième demande, et le reste de l'opuscule n'a sans doute jamais été écrit. Or le *De fide* et le *De spe* sont souvent séparés dans les manuscrits; en outre, le « ton » des deux parties est fort dissemblable « et si le *De fide* est à rapprocher du *Contra Gentiles*, le *De spe* ressemble bien davantage au *Carême* de Naples ». Bref, « on pourrait admettre les dates de 1259-1265 pour le *De fide*, 1272-1273 pour le *De spe* » [7].

Par ailleurs Mgr. Glorieux propose comme date du *Compendium* la première moitié de 1270. Il s'appuie sur des comparaisons textuelles portant sur les écrits des années 1269-1270 [8].

Ces divergences de vues manifestent clairement qu'on ne possède jusqu'ici aucun indice décisif qui permettrait de dater sans contestation

---

[4] GUINDON R., *A propos de la chronologie du « Compendium theologiae » de saint Thomas d'Aquin*, dans *Revue de l'Université d'Ottawa* 26 (1956) 193*-214*.
[5] GAUTHIER A., *Introduction historique*, dans *Saint Thomas d'Aquin. Contra Gentiles. Livre premier*, Paris 1961, 50, note 118.
[6] PERRIER J., compte rendu de l'article du P. GUINDON dans *Bulletin thomiste* 10 (1957-1959) n. 148, 77-78.
[7] Ibid. 78.
[8] GLORIEUX P., *La christologie du Compendium theologiae*, dans *Sciences ecclésiastiques* 13 (1961) 7-34.

possible le *Compendium theologiae*. Jusqu'à plus ample informé, nous adopterons l'opinion aujourd'hui la plus commune, celle du P. Chenu, confirmée et complétée par le P. Perrier et reprise aussi par les derniers biographes de saint Thomas [9]. L'auteur semble avoir entrepris ce bref exposé de la doctrine chrétienne à la demande de son fidèle « socius », Réginald de Piperno, à qui l'ouvrage est dédié. Dans le prologue, après avoir rappelé que la perfection de la vie chrétienne ici-bas consiste dans la vie théologale, c'est-à-dire animée par les vertus de foi, d'espérance et de charité, l'auteur poursuit:

« Ut igitur tibi, fili carissime Reginalde, compendiosam doctrinam de christiana religione tradam, quam semper prae oculis possis habere, circa haec tria in praesenti opere tota nostra versatur intentio ».

Des travaux plus urgents ont obligé Thomas à interrompre la rédaction du *Compendium*, peut-être après l'achèvement du *De fide*. Dans cette hypothèse, il aurait repris la composition de son oeuvre à Naples (de nouveau à la requête de Réginald), mais la maladie et la mort l'auraient empêché de la conduire à son achèvement. Le *De fide* serait donc à peu près contemporain du *De potentia* (1265-1267), sur lequel a porté notre précédente enquête.

II. – Quod Deus sit

Après le prologue (chapitre 1) dont nous venons de parler et une brève indication sur le plan général du *De fide* (chapitre 2), l'auteur aborde sans autre préambule l'exposé du traité *De Deo uno* : existence et attributs de Dieu. L'existence de Dieu est établie en un bref chapitre, qui compte dix-sept lignes dans l'édition que nous avons sous les yeux [10]. Il ne faudrait pas en conclure que ces quelques lignes sont dépourvues d'intérêt: elles sont, au contraire, révélatrices, à la fois par ce qu'elles disent et par leurs silences. Le texte étant très bref, nous pouvons, sans inconvénient, en donner la traduction intégrale; quelques mots sont ajoutés entre parenthèses pour mettre mieux en relief l'enchaînement des idées ou le sens de la phrase.

« Au sujet de l'unité de l'essence divine, il faut croire d'abord que Dieu existe; ce qui (d'ailleurs) est perceptible par la raison. Nous voyons, en effet, que tous les

---

[9] WALZ A.-NOVARINA P., *Saint Thomas d'Aquin*, Louvain 1962, 138-139.
[10] *Sancti Thomae Aquinatis opuscula philosophica et theologica...*, a MICHAELE DE MARIA, SI, III, Tiferni Tiberini (Città di Castello) 1886. Notre opuscule occupe 211 pp. de ce volume.

êtres qui sont mus, sont mus par d'autres: les êtres inférieurs, par les supérieurs: ainsi, les éléments (sont mus) par les corps célestes; et parmi les éléments, ce qui est plus fort meut ce qui est plus faible; de même, parmi les corps célestes les inférieurs subissent l'action des supérieurs. Mais il est impossible que cet (état de choses) se reproduise à l'infini. En effet, puisque tout être qui est mû par quelque (autre) est pour ainsi dire un certain instrument d'un premier moteur, s'il n'existe pas de premier moteur, tous les êtres qui meuvent seront des instruments. Donc toute la série infinie des êtres qui sont (à la fois) moteurs et mus seront des instruments. Or il est ridicule, même aux yeux des gens simples, d'affirmer que des instruments sont mus sans l'être par quelque agent principal: c'est comme si quelqu'un proposait, pour (expliquer) la fabrication d'une armoire ou d'un lit, une scie ou une hache sans l'intervention d'un menuisier. Il faut donc qu'il existe un premier moteur, qui soit le plus élevé de tous, et ce (moteur suprême) nous l'appelons Dieu »[11].

Le *Compendium theologiae* présente donc, comme unique démonstration de l'existence de Dieu, un résumé de la preuve « ex parte motus » et c'est là un premier fait significatif, qui confirme ce qu'on sait par ailleurs. La preuve par le mouvement est absente des premiers écrits de saint Thomas. Elle fait son apparition pour la première fois dans la *Summa contra Gentiles*, mais elle y prend d'emblée la part du lion, puisqu'elle occupe plus de sept colonnes sur les huit qui sont consacrées aux preuves de l'existence de Dieu dans cette somme[12]. Dans la *Summa theologiae*, l'équilibre sera établi entre les « quinque viae », mais la voie « ex parte motus » tient encore la première place et elle est appelés « prima et manifestior via ». Dans le *Compendium*, où tout est ramené à l'essentiel et qui fait figure d'ouvrage de vulgarisation théologique, le saint Docteur n'a retenu que cette voie pour établir par la raison l'existence de Dieu.

Un deuxième fait mérite d'être relevé: le principe de motion (« omne quod movetur, ab alio movetur »), qui est présenté dans les deux sommes comme un principe métaphysique valable a priori pour tout changement, est donné ici comme l'expression d'une constatation régulière: « Videmus enim omnia quae moventur, ab aliis moveri ». Et l'auteur donne des exemples. Il va sans dire qu'à nos yeux ces exemples ne sont pas des plus

[11] Ibid. 2-3.

[12] Cf. Van Steenberghen F., *Le problème de l'existence de Dieu dans la « Somme contre les Gentils »* (ci-dessus, note 1), p. 395 et p. 399, où nous tentons d'expliquer l'attitude de saint Thomas: « la physique aristotélicienne était, à ses yeux, le sommet de la science; dès lors les démonstrations savantes du Stagirite aux livres VII et VIII de la *Physique* constituaient les preuves les plus rigoureuses de l'existence de Dieu que l'on pût formuler à ce moment ».

heureux et que nous ne songerions plus à invoquer les « éléments » et les « corps célestes ». Mais il s'agit là d'un défaut mineur, qu'il est facile de corriger: le fait du devenir s'impose de toutes parts et prend un relief spécial dans l'être vivant, qui ne cesse d'évoluer tout en gardant son identité foncière, après avoir commencé d'exister par « génération » et avant de cesser d'exister par la mort; or l'examen attentif de n'importe quel devenir révèle aussitôt la présence de causes extrinsèques au sujet qui devient. On regrettera davantage que le principe de motion ne soit pas mis en valeur dans sa nécessité intrinsèque, mais présenté implicitement comme le fruit d'une sorte d'induction ou de généralisation d'un fait observé. Faut-il en conclure que saint Thomas considérait cette preuve métaphysique du principe comme dépassant la capacité des destinataires de son ouvrage ?

Quoi qu'il en soit, le principe aristotélicien de causalité joue évidemment un rôle essentiel dans la démonstration. Nous avons observé déjà que ce principe est parfaitement valable, à condition d'être compris dans sa portée métaphysique[13]. Au plan de la réflexion métaphysique, en effet, on doit affirmer que *tout changement réel dans un être trahit une dépendance vis-à-vis d'une cause.* Si un être *devient vraiment autre* (sinon il n'y a pas de changement), s'il acquiert vraiment une perfection qu'il ne possédait pas, il est contradictoire de dire qu'il se la donne à lui-même. En formulant ce principe à la suite d'Aristote, saint Thomas ne méconnaît ni la tendance active essentielle à tout être fini, ni le mouvement immanent qui caractérise le vivant, ni l'autodétermination qui définit le libre arbitre. Mais jamais le dynamisme naturel de l'être qui agit et qui change en agissant, ne suffit à rendre compte du changement; il y a toujours intervention de causes extrinsèques, non seulement au niveau des causes secondes (ce qu'Aristote a vu), mais aussi au niveau de la Cause première: en créant l'être fini, *Dieu lui donne constamment le pouvoir de se dépasser* en produisant ses actes seconds, qui le perfectionnent vraiment; sans ce don permanent de l'« esse », source de l'« agere », l'activité de la substance finie est inintelligible[14].

[13] Ibid. 400.

[14] Cf. Van Steenberghen F., *Ontologie*, 4e éd., Louvain 1966, 135-139. 213. 246. Un quart de siècle après la mort de saint Thomas, Jean Duns Scot a cru devoir nier la valeur universelle du principe « Omne quod movetur, ab alio movetur ». Le P. Roy R. Effler a étudié récemment la position de son illustre confrère en ce domaine et il conclut que la critique de Scot est pertinente (*John Duns Scotus and the Principle « omne quod movetur ab alio movetur »*, St. Bonaventure-Louvain-Paderborn 1962). Nous pensons, au contraire, que la critique de Scot n'est pas *ad rem*, car en imaginant un être qui aurait

Le troisième fait qui mérite de retenir notre attention et qui est sans doute le plus intéressant, c'est la manière dont est exclu le « processus in infinitum » dans la série des moteurs mus. L'auteur recourt à la notion d'instrument: tout moteur mû peut être considéré comme instrument d'un moteur non mû ou premier moteur (« primum movens »); imaginer *sans plus* une série infinie de moteurs mus, à l'exclusion de tout premier moteur, c'est imaginer une série infinie d'instruments sans aucun agent principal; or cela est ridicule, même aux yeux des plus ignorants. Notons que le recours à la notion d'instrument se lit déjà dans la *Summa contra Gentiles* [15]; ce qui est nouveau ici, c'est la comparaison, assurément très parlante pour le lecteur non cultivé, avec les outils du menuisier.

Dernière constatation: l'extrême brièveté de la conclusion du raisonnement et d'une conclusion qui semble dépasser les prémisses:

> « Oportet igitur primum movens esse, quod sit omnibus supremum, et hoc dicimus Deum ».

C'est évidemment ici que réside la principale faiblesse ou, du moins. la principale lacune de l'exposé. Apparemment il a été établi qu'à l'origine de tous les « mouvements » (il vaudrait mieux dire: de tous les changements) relevés dans l'univers des êtres finis, il faut admettre l'existence d'un *ou de plusieurs* moteurs immobiles. Rien n'a été précisé quant à la nature de ce ou de ces premiers moteurs; on ne sait pas s'il s'agit d'êtres finis ou d'un Être infini, d'êtres impersonnels ou personnels; on ne sait pas non plus si ce ou ces premiers moteurs sont créateurs, s'ils exercent une « providence » vis-à-vis de l'univers et en quoi consiste leur éventuel « gouvernement ». Dans ces conditions, déclarer qu'on a établi l'existence d'un « Primum movens » unique et que ce « Primum movens » est l'être suprême que nous appelons Dieu, c'est aller vite en besogne. Il faut redire ici ce que nous disions au terme de l'exposé de la preuve « ex parte motus » dans la *Summa contra Gentiles*:

---

le « pouvoir actif » de se donner à lui-même une certaine détermination, il sort de l'hypothèse du changement véritable: pour reprendre un de ses exemples, l'eau chaude qui aurait le « pouvoir actif » de se refroidir elle-même, précontiendrait virtuellement la qualité de froid et, dès lors, le « refroidissement » ne serait pas un changement authentique, c'est-à-dire l'acquisition d'une détermination vraiment nouvelle. On trouvera une analyse critique de l'ouvrage du P. Effler dans la *Revue philosophique de Louvain* 67 (1969) 637-640.

[15] *Summa contra Gentiles*, I, 13 (vers la fin de la « prima via »: « Tertia probatio in idem redit... »): « Id quod movet instrumentaliter, non potest movere nisi sit aliquid quod principaliter moveat » etc.

> « Débarrassée de toute superfétation et ramenée à la critique métaphysique du devenir, la preuve par le mouvement montre qu'il existe, à la source de tous les devenirs, de toute l'évolution cosmique, *une ou plusieurs réalités immuables*. En d'autres mots, l'absolu doit être cherché au delà de tout ce qui change ou devient autre. C'est là un résultat positif, sans doute, mais ce n'est pas encore la connaissance du Créateur unique et personnel de l'univers » [16].

En demeurant dans le sillage d'Aristote, il n'était guère possible d'aller plus loin, puisque le Philosophe n'avait pas l'ambition de démontrer l'existence d'un Créateur, mais seulement d'un Moteur immobile. Quant à l'unicité de ce Premier Moteur, il y parvenait grâce à sa conception générale du cosmos, auquel le système des sphères célestes concentriques assurait une rigoureuse unité. Saint Thomas ayant repris à son compte l'essentiel de cette cosmographie, pouvait également faire sienne la démonstration du Premier Moteur unique, clef de voûte de l'univers aristotélicien. Mais il va sans dire que cette démonstration est aujourd'hui sans valeur: elle s'est effondrée avec la cosmographie qui la soutenait.

III. – Du Premier Moteur au Créateur personnel et provident

Saint Thomas était parfaitement conscient du caractère elliptique de la conclusion du chapitre 3. Déjà dans la *Summa contra Gentiles*, il savait fort bien que les preuves aristotéliciennes n'aboutissent pas, du moins explicitement, à l'affirmation du vrai Dieu. A la suite de notre conclusion rappelée plus haut, nous ajoutions:

> « Saint Thomas ne l'ignore pas, puisqu'il démontrera, dans des chapitres ultérieurs, que le Premier Moteur est unique, qu'il est esprit, qu'il est personnel, qu'il est cause créatrice » [17].

Le procédé n'est pas différent dans le *Compendium theologiae* et il serait intéressant de suivre l'auteur pas à pas dans la déduction qu'il propose des attributs du « Premier Moteur ». Une telle entreprise déborderait largement les limites de cet article et, dès lors, nous devons nous borner à quelques observations.

Du chapitre 4 au chapitre 20 on trouve une déduction complète des *attributs négatifs* : Dieu est immuable, éternel, absolu et nécessaire de

---

[16] Van Steenberghen F., *Le problème de l'existence de Dieu dans la « Somme contre les Gentils »* (ci dessus, note 1), 401

[17] Ibid. 401.

soi, simple, unique, incorporel et infini. Dans cette déduction en général bien enchaînée, une anomalie frappe à première vue le lecteur: le thème de l'éternité est traité deux fois, d'abord au chapitre 5, où l'éternité apparaît comme le corollaire immédiat de l'immutabilité; ensuite aux chapitres 7 et 8, où l'éternité est déduite de l'aséité et de la nécessité divines (traitées au chapitre 6), mais aussi de l'immutabilité. Le P. Motte supprimait l'anomalie en considérant le chapitre 5, d'ailleurs très bref (un peu plus de trois lignes dans notre édition), comme une interpolation accidentelle [18]. Mais Mgr. Grabmann hésitait à accepter cette solution, faisant remarquer que le ch. 5 suit très naturellement le ch. 4, comme le ch. 7 se rattache fort bien au ch. 6 [19]. Bien entendu, la chose est d'importance minime. Pour notre part, le texte tel qu'il est ne nous gêne pas: après une première affirmation de l'éternité divine comme corollaire de l'immutabilité, saint Thomas traite de l'aséité et de la nécessité divines, puis il reprend d'une manière plus détaillée l'exposé de l'éternité en s'appuyant à la fois sur l'immutabilité et sur l'aséité. Le procédé est défendable.

Il est intéressant d'analyser les arguments par lesquels l'auteur démontre que Dieu est unique (ch. 15). S'il existait plusieurs Dieux, la nature divine leur serait commune et constituerait donc un « genre » ou une « espèce » participés par plusieurs individus; or il a été établi (ch. 13 et 14) que Dieu ne peut être ni un genre, ni une espèce, en raison de son éminente simplicité et de l'identité, en lui, de l'« essentia » et de l'« esse ». En outre, l'essence divine est de soi individuée (et donc incommunicable), car il y a identité, en Dieu, entre le sujet (« quod est ») et l'essence. Enfin une forme ne peut être multipliée que de deux manières: par des différences spécifiques (comme le genre est multiplié dans ses espèces) ou par des sujets récepteurs (comme la forme abstraite « albedo » est multipliée dans les sujets concrets); or ces deux possibilités sont exclues dans le cas de Dieu, qui est « ipsum esse per se subsistens », excluant toute différence spécifique et tout sujet récepteur. Ces considérations ne sont pas dépourvues de pertinence, mais elles ont une saveur scolastique très marquée du fait qu'elles font appel, pour établir l'unicité divine, aux théories logiques du genre, de l'espèce et de l'individuation. Ce recours aux catégories logiques est superflu dans les cadres d'une ontologie ri-

[18] MOTTE A.-R., *Un chapitre inauthentique dans le Compendium theologiae de saint Thomas*, dans *Revue thomiste* 45 (1939) 749-753.
[19] GRABMANN, *Die Werke...* (ci-dessus, note 2), 315.

goureuse, où l'unicité divine est déduite à partir de l'infinité: l'infini ou le non fini ontologique étant, par définition, « ce qui ne s'oppose à rien », l'hypothèse de « plusieurs infinis » est une « contradictio in terminis », car, s'ils étaient plusieurs, ils s'opposeraient entre eux et seraient donc finis [20].

Dans le *Compendium theologiae*, l'infinité est traitée seulement au chapitre 18 et d'une manière assez déconcertante. Après avoir heureusement opposé l'infini quantitatif (ou « infinitum privative ») à l'infini ontologique (ou « infinitum negative »), conçu comme « ce qui n'est aucunement limité » (« quod nullo modo finitur »), saint Thomas déduit l'infinité divine du fait que Dieu est Acte pur en tant que « Primum movens ». Mais ceci implique que la puissance de changer (exclue du Premier Moteur immuable) est aussi principe de limitation, ce qui n'est pas immédiatement évident; ici comme ailleurs, saint Thomas passe de l'Acte pur aristotélicien (sans puissance de changer) à l'Acte pur plotinien (sans principe de limitation, c'est-à-dire infini); il élargit ainsi la doctrine aristotélicienne de l'*acte* et de la *puissance* jusqu'à la faire coïncider avec la doctrine néoplatonicienne de la *perfection* et de la *limitation* [21].

Une deuxième preuve de l'infinité divine est tirée de la hiérarchie des êtres. Plus on monte dans l'échelle des êtres, plus s'affirme leur grandeur (« maiora quantitative inveniuntur ») en même temps que leur simplicité; il faut donc que l'Être premier et suprême soit infiniment grand (« infinitae quantitatis suo modo existere »). L'argument est en lui-même sujet à caution, car la légitimité de ce « passage à la limite » n'est nullement évidente. Mais la conclusion est exprimée en termes choquants: « infinitae quantitatis suo modo existere ». Curieuse manière d'exprimer l'infini ontologique, après l'avoir si bien opposé à l'infini quantitatif ! Mais ce n'est là, semble-t-il, qu'un « lapsus calami », puisque, dès la ligne suivante, l'auteur rappelle que Dieu « est simplex et corporea quantitate caret ». Disons donc que les termes « suo modo » doivent corriger « infinitae quantitatis » et donner à « quantitas » un sens très analogique, qui rappelle le titre du dialogue de saint Augustin *De quantitate animae*.

Dans la suite du chapitre 18, saint Thomas identifie l'infinité avec l'*immensité* : « sua immensitate universa excedit, omnia complectens ».

[20] Cf. VAN STEENBERGHEN, *Ontologie*, 4e éd., 187.
[21] Ibid. 193-195.

Mais au chapitre 20, revenant sur l'opposition des deux infinis, il montre que l'infini divin (c'est-à-dire l'infini ontologique) coïncide avec la souveraine *perfection*.

L'idée de perfection qui vient d'être évoquée à propos de l'infinité divine sert de transition à l'étude des *attributs positifs*, dont la déduction (ici incomplète, comme nous le dirons) occupe les chapitre 21 à 34: Dieu possède éminemment toutes les perfections des créatures et elles s'identifient dans sa simplicité, qui exclut toute réalité accidentelle; elles sont exprimées en langage humain par une multiplicité de « nomina », dont l'auteur précise la signification; enfin il établit que Dieu est pensée et vouloir. Les chapitre 35 et 36 sont la conclusion du *De Deo uno*.

Le *De Deo trino* s'étend du chapitre 37 au chapitre 67, puis l'auteur traite des « effets de la divinité », c'èst-à-dire des créatures, et c'est dans cette longue section que sont étudiés les attributs positifs relevant de la *causalité divine* : c'est une causalité créatrice (ch. 68 à 72), souverainement libre (96), mais cependant immuable (97); elle est également sagesse (100 à 102), motion (103), providence et gouvernement (123-124, 129 à 148).

Bien des choses mériteraient d'être relevées dans cette déduction, mais nous n'en retiendrons ici que deux.

La première est que la *pensée divine* est établie en premier lieu par la voie de la causalité: Dieu doit posséder éminemment (« superabundanter ») toutes les perfections des créatures (ch. 28). C'est la preuve la plus rigoureuse de l'intelligence divine. On notera cependant que saint Thomas ne fait pas la distinction, pourtant capitale, entre perfections simples et perfections mixtes. A cette première preuve s'en ajoutent deux autres: l'une est tirée de l'immatérialité divine: « immunitas a materia est causa intellectualitatis »; l'autre est tirée du fait que Dieu est « Primum movens »: il semble qu'il appartient à l'intelligence de se servir de toutes choses comme d'instruments pour produire le mouvement et que, dès lors, le Premier Moteur doit être intelligent. Ces deux dernières preuves paraissent moins rigoureuses et cependant, dans la *Summa contra Gentiles* (I, 44), la preuve par les prérogatives du Premier Moteur occupe la première place et elle est abondamment développée; vient ensuite la preuve par l'immatérialité et, en troisième lieu seulement, la preuve par la causalité; dans la *Summa theologiae* (I, 14, art. 1), saint Thomas propose comme unique preuve de la science divine l'immatérialité.

Seconde chose intéressante: du fait que le Créateur *agit par volonté*, et non par nécessité naturelle (ch. 96), l'auteur déduit (au ch. 97) que Dieu peut, sans changer, créer des êtres qui commencent d'exister: « absque sui mutatione res de novo in esse producere potest ». Cette thèse trouve son application, non seulement dans la création de l'univers « in tempore », mais dans la création des âmes humaines au cours du temps. Il y a là une vue profonde sur le mystère des initiatives libres – et donc contingentes – du vouloir divin. Doctrine indispensable, non seulement pour expliquer la création du monde et des âmes, mais plus encore pour élaborer la théologie de l'ordre surnaturel, caractérisé par des interventions multiples de Dieu dans le cours de l'histoire des hommes.

Ces quelques aperçus permettent de saisir par quelles voies le saint Docteur s'efforce de rejoindre, à partir du Premier Moteur d'Aristote, le vrai Dieu, Créateur personnel et provident. Le trajet est complexe et la route est semée d'embûches, sans être pour autant impraticable. Mais la voie royale de la métaphysique évite ces détours et ces écueils: passant directement de l'ordre des êtres finis à l'Être infini comme à la cause totale de cet ordre, elle permet une déduction plus simple et plus rigoureuse des attributs divins à partir des quatre attributs fondamentaux qui figurent dans la conclusion de la preuve de l'existence de l'Être infini: « il existe donc un *être* suprême, *absolu* et *infini*, *cause* totale de l'ordre des êtres finis » [22].

---

[22] Ibid. 168.

LE CHRIST ET LA CRÉATION D'APRÈS SAINT THOMAS D'AQUIN

P. MARIE-JOSEPH NICOLAS, OP

Tout le monde connaît la position qu'a prise saint Thomas d'Aquin, non sans hésitations ni réserves, au sujet du motif de l'Incarnation. Sans le péché des hommes, a-t-il dit, l'Incarnation n'aurait pas eu lieu. C'était faire de la mission rédemptrice du Christ la raison d'être de l'Incarnation. A-t-il pour autant méconnu le rôle du Christ comme fin de la création elle-même? A vrai dire, ce n'était pas directement cela que lui reprochait Scot dans sa célèbre réplique. Il affirmait avant tout que l'Incarnation ne pouvait être qu'un bien *inconditionné*, que le Christ devait avoir été voulu indépendamment de tout autre bien. Le rôle de « Chef de l'Univers » pas plus que celui de Rédempteur des hommes ne lui aurait paru donner le sens du Christ, puisque le Christ, selon lui, vaut par lui-même et en lui-même avant toute oeuvre de sa part, rien n'existant que pour qu'il soit [1]. L'effort de la théologie moderne va dans un autre sens: faire aboutir la création à l'Incarnation comme à un suprême accomplissement ou encore manifester la place et le rôle du Verbe incarné dans la création et le développement de l'Univers naturel lui-même. Un tel effort a toutefois raison de se recommander de Scot. De fait, l'école de pensée qui est née de sa théologie de la Prédestination inconditionnée du Christ a trouvé tout son dynamisme dans l'idée de la Primauté absolue et donc de la Royauté du Christ sur l'Univers créé tout entier. Mais l'école thomiste aussi, en la personne de ses plus importants représentants a toujours cherché à concilier la finalité rédemptrice de l'Incarnation avec le rôle du Christ comme fin de la création [2]. Nous ne chercherons pas ici à justifier ses efforts ni d'ailleurs

[1] DUNS SCOT, *Reportatio Paris.* III d. 7 q. 4 (ed. VIVÈS XXIII 301*a*-304*b*).

[2] C'est avec Cajétan, commentant les premiers articles de la IIIa Pars, que commence cet effort de synthèse entre l'idée du Christ fin de la Création, et celle de sa venue à cause du péché de l'homme. Cf. aussi SALMANTICENSES, *De incarnatione*, disp. 2; JEAN DE SAINT THOMAS, In III disp. 3.

à résoudre directement le problème, mais à consulter saint Thomas lui-même sur l'idée qu'il se faisait du rôle du Christ par rapport à l'acte créateur et à l'oeuvre créée.

Pour y parvenir suivons tout d'abord la démarche si caractéristique de la première question de la III[a] Pars de la *Somme théologique*. Avant de se demander (a. 3) si le Verbe se serait incarné dans un monde sans péché saint Thomas pose le problème de la « convenance » de l'Incarnation (a. 1 et 2). Nous pourrons ensuite confronter la solution qu'il a choisie avec tout l'ensemble de sa doctrine sur l'influence universelle du Christ, et tenter enfin de comprendre comment, dans sa pensée, et tout naturellement d'ailleurs, il les conciliait.

I. – Les convenances de l'Incarnation d'après saint Thomas

C'est en raison même de sa nature qu'il convient à Dieu de s'incarner, et, plus précisément, de cet aspect de sa nature qui est d'être la Bonté même, c'est-à-dire la plénitude bienheureuse de l'Etre.

« Ipsa natura Dei est bonitas ». Or, ce qui convient essentiellement au bien comme tel c'est de se communiquer, de se donner. A l'appui de cette assertion qui est l'une des plus constantes et des plus importantes de la synthèse thomiste, saint Thomas cite le mot du ps. Denys: « il est de la nature du bien de se communiquer aux autres »[3], mot fameux qu'il a bien souvent commenté dans son oeuvre[4]. Et ce qui apparaît d'abord dans ce commentaire, c'est le pouvoir d'*attraction* qu'a le bien et qui met en mouvement les êtres vers lui. Mais qu'un être vienne à posséder son bien dans la joie, alors le mouvement propre de son appétit, de son amour, loin de s'arrêter à lui-même et à son propre achèvement, se portera sur les autres êtres. Il se donnera à eux, non seulement en les attirant passivement, mais en rayonnant sur eux pat son action. C'est ainsi que l'action naît de l'amour qui donne et non pas seulement de l'amour qui désire. Ce qui est vrai de tout être dans la mesure où il est bon l'est suréminemment de celui qui est la Bonté même. C'était déjà ainsi que saint Thomas expliquait le motif de la création. Dieu ne crée, disait-il, que parce que, infiniment parfait et bon, il lui convient souverainement de donner. Dieu ne fait rien que dans le but de donner, de communiquer sa Bonté, ce Bien infini qu'Il est lui-même. Mais il y a des manières plus ou moins totales de se donner. Au premier degré, Dieu ne donne qu'une ressemblance de lui-même en créant l'Univers: c'est l'ordre de la nature. Dieu se donne au second degré par union de connaissance et d'amour en devenant objet direct et fin immédiatement possédée de l'être spirituel; c'est l'ordre de la grâce dans lequel, déjà, par la médiation de cette ressemblance suprême qu'est la grâce, il *se* donne lui-même. Mais le don décisif, au delà duquel il ne peut rien y avoir, grâce auquel la réunion de Dieu et de la créature atteint son point suprême, c'est l'Incarnation, l'union hypostatique, union non pas de deux personnes mais en une Personne, union non plus intentionnelle et affective mais substantielle. Dieu et sa créature ne font qu'un. La créature a reçu Dieu au point d'être Dieu, Dieu s'est donné à la créature au point d'être celle-ci. C'est le retour parfait de la créature à son principe.

Le raisonnement de saint Thomas est donc d'une extrême simplicité: se donner convient à celui qui est la bonté même; se donner « summo modo » lui convient parfaitement: « ad rationem summi boni pertinet quod summo modo se creaturae communicet ». Le sens le plus profond de l'Incarnation est donc de réaliser d'une manière suprême et indépassable l'union de Dieu à sa créature. Telle est la convenance « absolue » de l'Incarnation, ce qui la justifie du point de vue même de l'Etre divin, de la « Nature » qui est, par essence, Bonté et Don de soi.

Mais, bien entendu, convenance ne veut aucunement dire nécessité. La puissance d'expansion de l'Etre divin n'est pas une force aveugle ou même, fut-elle consciente, une inclination de nature. Le Don de soi à autre qu'à lui-même est l'effet d'un Amour absolument libre.

Cette liberté de tout ce qui est Don de Dieu tient au fait même qu'il s'agit d'un pur don, pur de tout enrichissement pour Celui qui donne. Si libérale que soit une créature, elle ne peut donner sans s'agrandir de cette suprême actualisation d'elle-même qu'est l'action ni s'unir à autrui sans s'enrichir de lui. Mais celui qui est le Bien infini ne peut devenir meilleur ou plus heureux par le fait qu'Il se donne. Il est, certes, inutile de donner des citations précises pour une doctrine aussi connue. Par contre, il ne l'est pas d'en prévenir les fausses interprétations. On traduit souvent par « indifférence » cette absence d'« intérêt propre » à l'action. Et il est bien vrai qu'un être fini qui ne satisfait aucun intérêt, aucun besoin ou qui ne change et ne s'accroît en aucune manière par sa relation à l'autre, par son action, est indifférent à ce qu'il fait. Mais

[3] Ps. Denys, *De divinis nominibus* c. 1. – Cf. Thomas, *In librum De div. nom. commentaria* lect. 1.

[4] Cf. Nicolas, M. J., « *Bonum diffusivum sui* », dans *Revue thomiste* 55 (1955) 363-376.

celui qui a déjà en lui-même *tout* bien, peut ne chercher *que* le bien de l'autre. Ce qui est tout le contraire de l'indifférence, mais une passion divine, aussi intense et totale que pure et librement choisie. Librement choisie, mais non pas comme un surcroît à sa vie propre: le choix de Dieu est en effet aussi éternel que Lui-même, ce qui fait dire à saint Thomas que son oeuvre, en elle-même contingente, est « nécessaire » d'une nécessité « hypothétique ». Dieu ne s'est jamais voulu sans son oeuvre et n'est pas sans elle.

Ainsi donc, la communicativité essentielle de l'Etre divin n'implique pas nécessairement communication de fait. Cela est d'ailleurs d'autant plus évident que, nous le savons par la révélation du mystère de la Trinité, cette communicativité s'accomplit pleinement, infiniment, à l'intérieur même de la Divinité. Il faut concevoir Dieu comme un pur Don de soi, comme une Nature toute entière donnante et donnée et fondant ainsi la distinction des Personnes en lesquelles elle ne se réalise que dans une indicible circulation réciproque. Pensée grandiose qui permet d'ailleurs de voir dans toute communication *ad extra*, une sorte d'extension du mystère trinitaire et, par suite, de mieux comprendre encore comment l'Incarnation, engagement et don de l'une des Personnes dans la Création, est vraiment l'« oeuvre » par excellence.

Mais continuons à suivre l'exposé de saint Thomas dans cette question première de la III^a Pars. Ce n'est pas seulement du point de vue de Dieu lui-même qui s'incarne mais aussi du point de vue du retentissement de l'Incarnation sur l'Univers créé et sur le salut de l'homme, que vont apparaître ses admirables convenances.

En effet, bien qu'un élément seulement de l'Univers ait été élevé à l'union suprême avec Dieu, l'Univers tout entier a été atteint par cette élévation. Et c'est pour cela que tous les théologiens du Moyen Age, saint Thomas en tête, voient dans l'Incarnation la « consummatio totius universi ». Comme le dit Cajétan dans son commentaire:

« Assumendo autem naturam humanam, quod significatur per incarnationem, totius universi natura elevata est ad divinam personam, ita quod Deus vere creaturae absolute se summo modo communicavit, quia toti universo se summo modo communicavit dum incarnatus est... Per hoc [significatur] communio Dei ad creaturam absolute »[5].

Pour voir dans l'assomption d'une nature singulière issue de tel fragment déterminé de matière, en tel point de l'espace et du temps,

[5] CAJÉTAN, *In III* q. 1 a. 3 n. 7.

une élévation de *tout* l'univers, il faut que l'être singulier appelé à communier avec l'Etre divin dans la même Personne, soit le représentant – au sens le plus fort du mot – de toute l'humanité, de tout l'Univers, et aussi (par là même, d'ailleurs) une cause, une source de diffusion du divin dans tout l'Univers. Les anciens donnaient beaucoup d'importance à l'idée que l'homme est le microcosme du monde et que dans l'être individuel qu'est Jésus en tant qu'homme il y avait d'une certaine manière toute l'humanité (comme en l'humanité tout l'Univers) au moment même de son apparition à l'existence. Il serait tentant de situer cette conception si vaste de l'intention de l'Incarnation dans le contexte de la grande synthèse cosmologique de saint Thomas: l'homme y apparaît en effet comme le suprême effort de la matière se dépassant elle-même pour rejoindre l'esprit[6]. Mais restons-en pour le moment à notre contexte immédiat. S'il est vrai que la création toute entière, la créature comme telle, est orientée dans son être même vers l'assimilation divine la plus grande possible, il est vrai aussi que l'être en lequel cette assimilation divine trouve sa forme suprême, le Christ, est, par le fait même, le couronnement et la consommation du « projet » fondamental de la Création. C'est d'ailleurs pour cela qu'à juste titre Cajétan, ayant divisé l'ensemble des réalités créées en trois ordres selon le type de communication divine qui les constitue, ajoute que ces trois ordres, essentiellement ordonnés l'un à l'autre, n'en forment en réalité qu'un dont le principe suprême est nécessairement celui en lequel se réalise cette communication suprême de la Divinité qui est l'union hypostatique.

L'Incarnation, parce que suprême communication de Dieu à l'Univers, est donc la consommation de Celui-ci. Mais en outre, elle réalise d'une manière parfaite le *salut* de cette portion de l'Univers qu'est l'homme.

Le mot de « salut » implique l'idée de malheur qui menace et de péché cause de ce malheur. Cependant, même s'il n'y avait pas eu de péché, resterait pour l'homme, jeté dans le monde et dans le temps par l'acte créateur, le problème de son retour définitif à Dieu, de sa « consommation ». Resterait le problème de son libre progrès et du *risque* de péché à tout instant encouru dans l'état de « viator ». Dans un sens large, parvenir à la fin, c'est pour l'homme le salut.

[6] THOMAS, *Compendium theologiae* c. 93: « Manifestum est autem quod anima rationalis est ultima et perfectissima forma quam potest consequi materia generabilium et corruptibilium ».

La fin de l'homme, c'est la possession plénière de Dieu, c'est sa « divinisation », c'est la consommation en lui de l'ordre de la grâce et de celui de la nature que la grâce surélève sans le détruire. Il est *sauvé* quand il l'atteint, ayant risqué de la perdre. Ce qui se réalise, « melius et convenientius » par la médiation du Verbe incarné.

J'attire l'attention sur cet article 2 où saint Thomas développe les convenances de l'Incarnation pour le salut de l'homme. Il y apparaît en effet que les raisons données garderaient toute leur valeur même si l'homme n'était pas pécheur. La « promotio ad bonum », en effet, c'est-à-dire la marche de l'homme vers son accomplissement suprême, se réalise beaucoup mieux, nous dit saint Thomas, si Dieu s'incarne que s'il se contente de donner sa grâce. La « foi » devient adhésion à la Parole dite par la Vérité première elle-même. L'espérance est fondée sur l'amour qu'a Dieu pour sa créature et qui se prouve dans le Don suprême et absolu de l'Incarnation. La charité est stimulée par un tel amour de Dieu pour nous. Toute vertu a son exemplaire absolu dans l'Homme-Dieu. Quant à la fin de la vie humaine qui est la participation à la Divinité, comment la recevoir mieux que par l'intermédiaire de l'humanité en qui habite la plénitude de la Divinité ?

« Quantum ad plenam participationem divinitatis, quae vera est hominis beatitudo et finis humanae vitae, hoc collatum est nobis per Christi humanitatem ».

De même, grâce à l'Incarnation, l'homme se délivre mieux du mal, toujours menaçant, qu'il le ferait sans elle. L'Incarnation, en effet, nous apprend la dignité de la nature humaine et par là quel mal est le *péché*. Elle nous enlève la présomption en fondant l'effort humain sur la pure grâce, et déracine l'orgueil par l'« humilité de Dieu ».

Il est clair que tout cela est encore plus vrai pour l'homme pécheur. Non seulement, en effet, foi, espérance et charité, victoire sur la tentation et même simple vertu naturelle sont encore plus difficiles à la nature humaine blessée et requièrent plus instamment la médiation du Verbe incarné, mais encore seule cette médiation peut détruire préalablement le péché une fois commis en réalisant une « satisfaction » parfaite, c'est-à-dire une *compensation* véritable du péché.

Mais ce point qui est surtout développé dans l'ad 2um de notre article, ne doit pas nous faire oublier qu'en dehors de tout péché, l'Incarnation permet de réaliser la « divinisation » de l'homme, son assomption jusqu'à Dieu, d'une manière beaucoup plus sûre et plus parfaite.

II. – Motif de l'Incarnation

Il est donc évident que, d'après saint Thomas, l'Incarnation trouve, dans sa propre perfection interne et dans la perfection qu'elle donne à l'ordre de la nature et de la grâce, une justification suffisante, une « convenance » admirable. On y voit resplendir ce qui est l'essence même de l'Etre divin et la raison d'être de ses oeuvres: « Natura Dei est ipsa bonitas, bonum autem est diffusivum sui ». Il est évident aussi que l'état de péché dans lequel l'homme est tombé donne à l'Incarnation une convenance supplémentaire, ou plutôt qu'elle pousse à l'extrême sa convenance essentielle en poussant à l'extrême le « besoin » de la créature. Ce qui n'eût été que Bonté devient miséricorde. Cela veut-il dire que, même si l'homme n'avait pas péché, l'Incarnation aurait eu lieu ?

Non, répondra inlassablement saint Thomas: certes, l'Incarnation est en elle-même un bien très supérieur à ses effets. « L'exaltation de la nature humaine et la consommation de l'Univers, le retour parfait de la créature au Créateur » qui se réalisent en elle, sont des motifs plus que suffisants pour justifier l'Incarnation [7]. Saint Thomas ne partage pas sur ce point les réserves remarquables de saint Bonaventure qui se demande s'il n'y a pas tout de même dans l'Incarnation, un « excès » que seul justifie cet « excès » qu'est le *mal* dans le monde, et si l'on ne risque pas d'« inclure le Christ à l'intérieur de l'Univers en lui donnant pour sens de l'accomplir et de le couronner » [8]. Sans aucun doute, pour saint Thomas, un monde sans Christ, un homme sans Christ, un ciel sans Christ valent infiniment moins qu'un Univers dont le Christ est roi. Mais Dieu n'est pas lié par le plus parfait. Convenance ne veut pas dire nécessité. Il est essentiel au Bien infini d'être communicatif de Lui-même, mais parce que cette « communicatio » n'est aucunement accroissement de perfection ou obligation « morale », elle demeure souverainement libre. Cette perfection que, sans aucun doute l'union hypostatique apporte à la nature transcende les limites de celle-ci [9]. On ne peut donc rien déduire rigoureusement ni des exigences de la nature, ni des convenances de l'Incarnation. Là est toute la pensée de saint Thomas: on ne peut connaître le motif de l'Incarnation que si Dieu nous le révèle:

---

[7] Thomas, *Sent.* III d. 1 q. 1 a. 3.
[8] Bonaventure, *Sent.* III d. 1 a. 2 q. 2.
[9] Thomas, *Summa theol.* III q. 1 a. 3 ad 2 et 3.

« Quae ex sola Dei voluntate proveniunt supra omne debitum creaturae, nobis innotescere non possunt nisi quatenus in Sacra Scriptura traduntur per quam divina voluntas innotescit »[10].

Or, poursuit-il, chaque fois que l'Ecriture ou les « saints » s'expriment sur le motif de l'Incarnation, c'est la nécessité de sauver l'homme qui est mise en avant:

« Unde, cum in Sacra Scriptura, ubique Incarnationis ratio ex peccato primi hominis assignetur, *convenientius* dicitur Incarnationis opus ordinatum esse a Deo in remedium peccati, ita quod, peccato non exsistente, Incarnatio non fuisset ».

On remarquera la sobriété de cette conclusion: il ne s'agit que d'une probabilité plus grande exactement comme dans son Commentaire de I Tim. c. I lect. 4, où il écrit: « in hanc partem magis declino ». Dans son Commentaire des *Sentences*, saint Thomas laissait la question pendante; il y développe en effet la thèse opposée en disant: « et hoc etiam probabiliter sustineri potest ». Et cela parce que les textes invoqués parlent « de adventu in carnem passibilem ad redimendum, non de adventu in carne simpliciter »[11].

Ce que saint Thomas refuse donc avant tout, c'est de déduire *a priori* le motif de l'Incarnation. Ce qu'il demande, c'est d'écouter ce que Dieu lui-même nous en révèle. Mais, reconnaît-il, l'Ecriture ne nous parle de l'Incarnation que telle qu'elle s'est de fait réalisée, dans un monde pécheur et à sauver. A son école on serait plutôt porté, finalement, à estimer la question insoluble et inutile à résoudre, comme il l'écrivait d'ailleurs dans son Commentaire de I Tim. c. I lect. 4:

« Haec quaestio non est magnae auctoritatis, quia Deus ordinavit fienda secundum quod res fiendae erant. Et nescimus quid ordinasset si non praescivisset peccatum ».

Mais Scot a entièrement renouvelé le problème. Il a pensé qu'on pouvait « déduire » le motif de l'Incarnation ou plutôt la place que tient la prédestination du Christ dans le dessein divin. Non pas, certes, des raisons de convenance de l'Incarnation. Aucune n'est en elle-même nécessaire, même celle qu'il met au premier plan, et qui n'est ni la perfection de l'Univers ni même la communication de la Bonté divine, mais

[10] Ibid. in corp.
[11] THOMAS, *Sent.* III d. I q. I a. 3.

la « position », face à Dieu, d'un « partenaire » capable de l'aimer absolument, d'un « Aymeur suprême » selon l'expression du Père Déodat de Basly: qu'un monde sans Christ soit « possible », je crois que Scot le reconnaîtrait. Mais ce qui n'est pas possible, ce qui serait contraire à l'ordre, ce que Dieu n'a pas pu vouloir, c'est un Christ subordonné ou « occasionné ». Si le Christ a été voulu, et il l'a été, il n'a pu l'être que pour lui-même, et le monde à cause de lui. Pourquoi? Parce qu'un vouloir qui ne veut pas *d'abord* ce qui est le plus proche de la fin, n'est pas un vouloir ordonné. Si donc je vois deux biens, l'Univers et le Christ, réalisés effectivement l'un et l'autre, je ne peux supposer que le plus proche de la fin soit subordonné à celui qui en est le plus loin. Le Bien créé suprême ne peut pas être motivé par un bien créé inférieur.

Il faut bien reconnaître que si l'on ne pouvait faire du péché le motif de l'Incarnation sans subordonner le Christ à l'Univers et à l'homme, il faudrait donner raison à Scot.

Mais saint Thomas n'a-t-il pas, lui aussi, affirmé la *primauté* absolue, et même – au moins d'une certaine manière – la *priorité* du Christ par rapport à l'ensemble de la création? Etait-il par là en contradiction avec sa thèse du motif de l'Incarnation?

III. – PRIMAUTÉ DU CHRIST

Que le Christ soit, absolument parlant, le « summum opus Dei », nous avons vu de quelle manière saint Thomas le montrait dès les premiers mots de la IIIa Pars. Il y mesure en effet la grandeur de la créature au degré de communication divine qui se manifeste en elle. Et c'est bien dans l'Incarnation que la créature atteint à la communication suprême, indépassable. Saint Thomas va même plus loin dans ce sens que Scot pour qui la grandeur propre du Christ est dans la gloire de son âme, ou mieux encore dans l'amour créé dont il aime la divinité. Or il est bien vrai que cet amour dépasse et d'ailleurs rassemble en lui tous les autres. Mais il est l'expression d'un être dont la grandeur propre est d'être uni à la Divinité dans sa substance même.

Mais cette primauté universelle et absolue dans l'ordre de la valeur et de l'exemplarité se traduit par un rôle d'universelle influence. Application souveraine du principe toujours présent dans la synthèse de saint Thomas: plus un être est proche de Dieu, plus il coopère à l'action divine.

Le rôle du Christ comme Seigneur et chef de la *création* toute entière et pas seulement de l'ordre de la grâce mais aussi de l'ordre de la nature, n'est aucunement diminué par le fait qu'il soit venu à cause du péché de l'homme. La restauration de l'homme implique en effet celle de tout l'Univers. Et c'est même pour cela qu'il convenait davantage au Verbe qu'aux deux autres Personnes divines de s'incarner: c'était par Celui en qui *tout* a été *créé* qu'il convenait que tout fut *recréé*:

« Ipsius autem personae Filii, qui est Verbum Dei, attenditur, uno quidem modo, *communis convenientia ad totam creaturam*. Quia verbum artificis, id est conceptus eius, est similitudo exemplaris eorum quae ab artifice fiunt. Unde Verbum Dei, quod est aeternus conceptus eius, est *similitudo exemplaris totius creaturae*. Et ideo, sicut per participationem huius similitudinis creaturae sunt in propriis speciebus institutae, sed mobiliter, ita per unionem Verbi ad creaturam, non participativam sed personalem, conveniens fuit reparari creaturam in ordine ad aeternam et immobilem perfectionem: nam et artifex per formam artis conceptam qua artificiatum condidit, ipsum si collapsum fuerit, restaurat »[12].

Ou encore:

« Prima rerum creatio facta est a potentia Dei Patris per Verbum. Unde et recreatio per Verbum fieri debuit a potentia Dei Patris, *ut recreatio creationi responderet* »[13].

Le texte de saint Paul que saint Thomas cite à l'appui de sa thèse montre bien qu'il s'agit en effet d'une reprise, d'une restauration de la Création toute entière: « Deus erat in Christo *mundum* reconcilians sibi »[14]. Que le monde *tout entier* soit restauré par le Christ, cela implique non seulement son unité, mais encore l'extension proprement universelle du péché de la créature. Ce n'est donc pas seulement de l'homme que le Christ est le recréateur, mais des anges et de l'Univers matériel, du Cosmos.

Les théologiens modernes, bien souvent, attachent peu d'importance aux anges dans leur vision de l'Univers. Mais pour saint Thomas qui ne concevait le Cosmos et l'homme son roi qu'au dernier degré d'une immense hiérarchie naturelle d'êtres spirituels de plus en plus proches de Dieu, le problème des rapports du Christ avec les anges était évidemment capital pour résoudre celui de sa primauté et de son universelle influence.

Or, on a souvent minimisé le rôle que saint Thomas reconnaît au Christ par rapport aux anges. Il ne pense pas, en effet, que le Christ ait

[12] THOMAS, *Summa theol.* III q. 3 a. 8.
[13] Ibid. ad 2.
[14] 2 Cor. 5, 19.

mérité la grâce des anges ni par suite leur béatitude[15]. Cela nous montre bien que l'option des anges comme d'ailleurs le péché des hommes est *présupposée* à la prévision et au dessein de l'Incarnation. Mais il n'a jamais douté que l'Incarnation étant accomplie, la grâce des anges ne se mette à dépendre de celle du Christ. Dans la *Somme théologique*, voulant montrer que le Christ est Chef des anges, il écrit: « de eius influentia non solum homines recipiunt, sed etiam angeli ». Tout le contexte montre à l'évidence que ce que le Christ donne aux anges, ce n'est pas seulement quelque illumination accidentelle et de surcroît, mais leur vie même[16]. C'est d'ailleurs parce que l'ordre de la grâce trouve dans le Christ sa réalisation suprême et totale qu'il est exemplaire et source pour tous ceux qui, de quelque manière, ont la grâce:

« Conferebatur ei gratia tamquam cuidam universali principio *in genere habentium gratiam* »[17].

Ce n'est d'ailleurs pas seulement la grâce, mais aussi la gloire que les anges reçoivent de la médiation du Christ. Bien que ne pensant pas explicitement à eux, il parle pour eux aussi dans ce beau texte:

[15] THOMAS, *Sent.* III q. 2 a. 2 quaestiunc. 1.
[16] THOMAS, *Summa theol.* III q. 8 a. 4. – On a souvent dit que, selon saint Thomas, le Christ n'influait sur les anges que par la voie de l'« illumination ». Cela n'impliquerait pas une transmission de grâce. Cf. THOMAS, *Summa theol.* I q. 106 a. 1 ad 2: « Unus angelus non illuminat alium tradendo ei lumen naturae vel gratiae vel gloriae, sed confortando lumen naturale ipsius, et manifestando ei veritatem de his quae pertinent ad statum naturae, gratiae et gloriae ». – Sans aucun doute cette action « illuminatrice » est très importante dans la pensée de saint Thomas: elle manifeste une primauté sur la nature angélique elle-même. (Il faut dire aussi que pour l'appuyer, saint Thomas disposait d'un célèbre texte de Denys). Mais saint Thomas affirme en même temps l'« influxus » qui ne peut être que l'« influxus gratiae ». Chaque fois, en effet, qu'il explique comment le Christ est chef des anges, il répète les traits caractéristiques de son rôle sur les hommes: « praeeminet », « influit », ne refusant aux anges que la communauté de nature. Cf. THOMAS, *In Eph.* c. 1 lect. 8: « Nam caput triplicem habitudinem habet ad membra. Primo quidem quoad praeeminentiam in situ: secundo quoad diffusionem virtutum, quia ab eo omnes sensus derivantur in membra; item, quoad conformitatem in natura. Sic ergo quantum ad praeeminentiam et quantum ad diffusionem Christus est caput angelorum. Nam Christus praeest angelis etiam secundum humanitatem... Item, Christus, etiam secundum quod homo, angelos illuminat et in eos influit ». C'est exactement dans ce sens qu'il faut entendre *Sent.* III d. 13 q. 2 a. 2 sol. 1 et *Sent.* IV d. 9 q. 1 a. 2 sol. 5. Dans le *De veritate* q. 29 a. 5, après avoir fortement marqué que le Christ est chef de l'Eglise par conformité de nature avec les hommes, par son rôle « directeur », et par l'« influence » qu'il définit comme *transmission de l'Esprit Saint*, il ajoute que seule manque la première condition. Et dans l'ad 5 il ajoute: « humanitas Christi ordinatur ad influentiam quam facit in homines sicut ad finem intentum [puisque le salut des hommes a été le motif de l'Incarnation]; influxus autem in angelos non est ut finis Incarnationis, sed ut Incarnationem consequens ». C'est uniquement quand il s'agit du « mérite » (ibid. a. 7) que saint Thomas limite l'action du Christ sur les anges à des éléments accidentels de leur béatitude.
[17] THOMAS, *Summa theol.* III q. 7 a. 9.

« Sancti qui erunt in patria, non indigebunt ulterius expiari per sacerdotium Christi; sed, expiati iam, indigebunt consummari per ipsum Christum *a quo gloria eorum dependet*. Unde dicitur Apoc. 21 [v. 23] quod 'claritas Dei illuminat illam', scilicet civitatem sanctorum, et 'lucerna eius est Agnus' »[18].

Pour bien comprendre cela, il faut se rappeler la distinction que fait saint Thomas entre le rôle méritoire du Christ et son rôle efficient, ce qu'il appelle son « influxus »:

« ita actiones ipsius, ex virtute divinitatis, fuerunt nobis salutiferae, utpote gratiam in nobis causantes *et per meritum et per efficaciam quamdam* »[19].

Il est clair que le mérite peut agir par avance puisqu'il est la raison, pour laquelle Dieu donne sa grâce tandis que le Christ ne peut agir d'une manière proprement efficiente qu'à partir du moment de l'Incarnation. C'est ainsi que, parlant de la grâce de Marie, saint Thomas peut bien dire qu'elle lui a été donnée dès sa première sanctification en raison des mérites du Christ mais qu'à partir du moment de l'Incarnation, c'est par une influence directe de l'humanité du Christ sur elle (« ex praesentia Filii Dei in eius utero incarnati ») qu'elle la reçoit [20].

Dire que la grâce des anges et par suite leur béatitude n'a pas eu à être méritée par le Christ n'empêche donc absolument pas qu'une fois accomplie l'Incarnation, l'ordre tout entier de la grâce ne soit tout entier repris, « récapitulé » dans le Christ, y trouve sa plénitude et sa fin en même temps que sa source. La grâce des anges, tout autant que la nôtre, est participation à celle du Christ.

Les anges ne sont pas *sauvés* par le Christ, mais ils sont *transformés* par lui, introduits dans un ensemble nouveau dont le Christ est le chef, et c'est le fond même de leur être de grâce et de gloire, le fond même de leur bonheur divin qui est renouvelé par l'Incarnation.

Ne disons d'ailleurs pas trop vite que le péché des anges n'avait pas à être réparé ni le monde angélique restauré. Ne considérons pas seulement le sacrifice du Christ par rapport à ses effets: les anges, de ce point de vue, ne sont pas sauvés par le Christ, ni les bons qui n'ont pas à l'être ni les mauvais parce que, par nature, ils sont fixés dans leur choix. Considérons-le dans sa valeur intrinsèque, absolue, comme acte fait pour Dieu. C'est d'ailleurs ainsi que le considère avant tout saint Thomas

[18] Ibid. q. 22 a. 5 ad 1.
[19] Ibid. q. 8 a. 1 ad 1.
[20] Cf. ibid. q. 27 a. 5.

quand il définit le sacrifice comme « aliquid factum in honorem proprie Deo debitum » et celui du Christ comme « maxime Deo acceptum utpote ex caritate maxima proveniens »[21]. Par lui-même, il venge, il répare, il surmonte en un bien suprême tout le mal qui est dans le monde, cet inexplicable scandale.

Avant tout celui qui a été à l'origine de tous les autres. Si l'on prend au sérieux l'idée du péché angélique, première naissance du mal dans la créature véritable origine de tout ce qui est mal, comment ne pas voir dans l'acte rédempteur la revanche absolue du bien sur le mal, l'accomplissement par la créature elle-même du bien parfait qui surpasse tous les maux, la victoire absolue de Dieu ?

Cela nous fait d'ailleurs comprendre que la Rédemption ait été un affrontement entre le Christ et le prince des ténèbres, idée fort atténuée dans la théologie moderne mais que saint Thomas lisait dans saint Jean et acceptait pleinement, disant que « diabolus est caput malorum ».

Mais ce n'est pas seulement dans l'ordre de la grâce que le Christ est au dessus des anges et leur chef agissant. Saint Thomas attribuait à l'âme humaine du Christ sur la terre la plénitude de la connaissance naturelle propre aux anges, connaissance infuse qui faisait de lui leur chef et illuminateur même sur le plan naturel [22]. Il faut replacer une telle vue dans le contexte du traité des anges. Elle nous montre le Christ, dans son âme humaine comme étant au sommet de la hiérarchie des purs esprits. L'importance de cette idée pour le sujet qui nous occupe est qu'elle nous manifeste la primauté et l'universalité d'influence du Christ, même dans l'ordre de la nature tel que le concevait saint Thomas.

Ce n'est pas seulement sur les anges que le Christ agit, mais même sur l'Univers matériel. C'est pour cela que *rien* n'échappe à *son regard*, non seulement divin mais humain:

« Ad Christum autem et ad eius dignitatem spectant quodammodo omnia, in quantum 'ei subiecta sunt omnia'... Et ideo anima Christi in Verbo cognoscit omnia exsistentia secundum quodcumque tempus »[23].

Ou encore:

« Omnia creata non solum subiecit Pater Christo in quantum est Deus cui ab aeterno omnia sunt subiecta, sed etiam humanitati eius »[24].

[21] Ibid. q. 48 a. 3.
[22] Ibid. q. 9 a. 4.
[23] Ibid. q. 10 a. 2.
[24] THOMAS, *In Eph.* c. 1 lect. 8.

C'est pour cela aussi que *tout* dépend de *son action*:

« Christus habet iudicium non solum super angelos, sed etiam super administrationem totius creaturae. Si enim... inferiora quodam ordine reguntur a Deo per superiora, oportet dicere quod *omnia reguntur per animam Christi*, quae est super omnem creaturam. Unde et Apostolus dicit Hebr. 2 [v. 5]: ' Non enim angelis subiecit Deus orbem terrae futurum ', scilicet subiectum ei de quo loquimur, id est Christo » [25].

On a trop peu remarqué cette extension que donne saint Thomas à la seigneurie du Christ. Pour la comprendre il faut se souvenir du rôle que donne saint Thomas aux anges, bons et mauvais, en raison de leur nature elle-même dans l'« administratio universi ».

Il est donc clair que cette seigneurie universelle du Christ ne s'exerce pas sans intermédiaire, que ce soient les anges ou les forces naturelles s'il s'agit du cosmos, que ce soient des hommes s'il s'agit des affaires humaines et terrestres. Ce qui laisse toute sa place aux déterminismes et hasards apparents comme aux déviations et aux maléfices de la liberté dans le déroulement de l'histoire, mais aussi au jugement ultime du Christ à la fin des temps.

Dire que le Christ dirige la marche de l'Univers, c'est dire qu'il la dirige vers l'extension de l'Incarnation à tout ce qui peut en recevoir les effets. La perspective moderne d'un monde encore inachevé dans son être naturel donne à cette finalisation de son mouvement par le Christ une signification renouvelée. Dans la mesure où il est vrai que le progrès humain est la continuation par l'homme du mouvement évolutif de l'Univers, il serait tout à fait dans la ligne de saint Thomas de faire du Christ ressuscité le principe moteur et directeur de ce mouvement. Mais à la condition de donner pour fin ultime à ce mouvement non pas ce qui, dans l'homme serait l'accomplissement naturel de l'évolution mais le parachèvement en lui de l'image de Dieu. Et dire que le Christ meut et dirige l'Univers ne voudrait pas dire pour saint Thomas que l'Univers est son « corps ». Seuls peuvent être dits membres et corps du Christ ceux qui reçoivent de lui cette vie dont il a la plénitude: la grâce. Tout le reste demeure extérieur et instrumental.

Mais déjà si le Christ est la source et la cause universelle de tout ce qui est grâce, et aussi de tout ce qui est mouvement de la nature, il en est aussi et par là même la fin. Il faut appliquer ici ce que dit saint Thomas de la fin propre de la cause parfaite qui est de donner. La cause s'accomplit dans son acte. Elle n'est pas subordonnée, mais surordonnée à son effet, et c'est elle qui le finalise en lui donnant sa fin. Et d'autant plus que, s'agissant du Christ, son acte se termine à lui-même, à cette extension de lui-même qu'est son Corps mystique. Rien n'existe que pour touver place dans un ensemble si étroitement dépendant du Christ qu'une même vie comme un même Esprit se communique de lui à ses membres. Saint Thomas ne dirait pas, certes, de l'Univers matériel qu'il s'intègre au Corps du Christ, parce qu'il ne peut, lui, recevoir cette vie, cet Esprit, ni, par suite s'intégrer à la communauté de grâce que veut signifier l'image du Corps mystique. Mais la grâce est donnée à la nature humaine, indissociable de l'Univers. Tout l'Univers est ordonné à l'homme qui l'est lui-même au Christ. Oui, c'est bien de tout l'Univers que le Christ est le fruit par son humanité et la consommation par l'assomption de cette humanité dans l'unité de la Personne divine.

[25] THOMAS, *Summa theol.* III q. 59 a. 6 ad 3.

Ainsi donc, le Christ apparaît à saint Thomas comme exerçant une royauté totale et universelle sur tout ce qui existe, ordonnant d'ailleurs l'ordre de la nature à celui de la grâce, et celui-ci à lui-même, à sa relation avec le Père. Il n'accède, il est vrai, au plein exercice de sa seigneurie qu'en opérant le salut des hommes par la croix. Mais l'« opus redemptionis » n'est que le chemin, rendu nécessaire par le péché des hommes, de la seigneurie universelle du Christ ressuscité. Et le salut de hommes entraîne la récapitulation et la transfiguration dans le Christ de tout ce qui existe.

IV. – Priorité du Christ

Le raisonnement de Scot repose sur une équivalence entre « primauté » et « priorité ». Dieu n'a pu vouloir ce qui, étant le plus proche de lui, est le premier, qu'*avant* tout le reste, et même indépendamment de tout le reste (et surtout du péché, du mal).

Mais si l'on professe que l'Incarnation n'a été voulue qu'à cause du péché de l'homme, peut-on en dire autant ? N'étant pas amené à concevoir l'économie de l'Incarnation rédemptrice comme une reprise du plan créateur, même si cette reprise affecte la totalité de la réalité créée et l'atteint dans sa finalité et sa signification essentielle? L'Incarnation rédemptrice considérée comme une refonte de la Création, motivée par la ruine de celle-ci, c'est bien là le « Bien plus grand » que le défi du

mal arrache à Dieu. Or tout cela veut dire qu'il y a une antériorité du projet proprement créateur sur le projet de l'Incarnation recréatrice.

Saint Thomas n'est pas entré si avant que ses commentateurs dans les analyses extrêmement subtiles qui sont nécessaires pour résoudre un tel problème.

Nous ne voudrions pas cependant trop quitter sa pensée explicite. Or cette pensée sans aucun doute, exclut toute idée d'un double plan dont l'un remplacerait l'autre. Un seul est réel, parce qu'un seul est réalisé.

Le Christ est évidemment prédestiné de toute éternité, même si le péché de l'homme est présupposé à cette prédestination. Rien ne montre mieux la simplicité et la force de sa pensée sur ce point que la manière dont il résoud le problème de la foi d'Adam. Adam innocent avait-il foi en l'Incarnation? Oui, répond-il, bien que, ignorant du péché qu'il allait commettre, il ne sût pas qu'il viendrait un rédempteur:

« Ante statum peccati homo habuit explicitam fidem de Christi incarnatione, secundum quod ordinabatur ad consummationem gloriae; non autem secundum quod ordinabatur ad liberationem a peccato per passionem et resurrectionem »[26].

Il pense même que dans la création de la femme il eût la révélation du « sacramentum magnum », de l'union du Christ et de l'Eglise[27].

La solution est la même pour les anges. Ont-ils eu foi dans l'Incarnation? La seule hésitation vient du problème des mauvais anges. Mais que dans la vision de Dieu les anges bienheureux aient vu tout de suite le mystère de l'Incarnation, au moins dans sa substance, cela ne fait pas de doute pour lui. En tous cas, les seules difficultés pour une réponse positive viendraient de ce que dit saint Paul sur la révélation du mystère de l'Eglise aux anges au cours de son accomplissement. Là encore, d'ailleurs, nous sommes en pleine évidence théologique. Tout est présent aux yeux de Dieu, rien n'existe pour lui que ce qui doit exister en soi.

[26] Ibid. II-II q. 2 a. 7.

[27] Cf. aussi THOMAS, *Sent.* III d. 25 q. 2 sol. 2; *De veritate* q. 18 a. 4 ad 4. – Foi explicite dans l'Incarnation, implicite seulement dans la Rédemption, l'une et l'autre étant parfaitement déterminées dans le dessein divin et déjà liées dans ce dessein à la prévision de la chute d'Adam: THOMAS, *Summa theol.* III q. 1 a. 3 ad 5: « Nihil prohibet alicui revelari effectum cui non revelatur causa. Potuit igitur primo homini revelari Incarnationis mysterium sine hoc quod esset praescius sui casus: non enim quicumque cognoscit effectum, cognoscit et causam ». De même le premier homme a compris le sens de son union à Eve à la lumière du mystère de l'Incarnation (cf. THOMAS, *Sent.* IV, d. 1 q. 1 a 2 sol. 2 ad 3; *Summa theol.* II-II q. 2 a. 7).

Création, péché, Incarnation, glorification ne sont pas, dans la lumière divine, des moments successifs, mais des éléments qui s'enchaînent entre eux d'un ensemble totalement présent à l'éternité. Et non seulement Dieu *voit* la réalité telle qu'elle est et sera, mais il la fait et la veut telle:

« Deus ordinavit fienda secundum quod res fiendae erant. Et nescimus quid ordinasset si non praescivisset peccatum »[28].

Une création sans Christ, nul ne peut savoir ce qu'elle eût été. Il n'est même pas sûr que Dieu l'ait déterminé donc qu'il le sache.

Mais alors, comment concevoir et comment exprimer ce que peut être l'ordre des différents objets de l'unique et éternel vouloir divin? Saint Thomas se borne à dire dans un texte célèbre:

« Velle finem non est [Deo] causa volendi ea quae sunt ad finem, sed tamen vult ea quae sunt ad finem ordinari in finem. Vult ergo hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc »[29].

Dieu veut que *ceci* soit à cause de *cela*. Appelons « ceci » l'Univers et « cela » le Christ.

Nous dirons tout d'abord que d'aucune manière, « cela » (le Christ) ne peut être voulu à cause de « ceci » (l'Univers). Même voulu pour le sauver, le restaurer, il ne lui est pas subordonné comme un moyen à une fin, mais « surordonné » comme une cause transcendante à son effet. C'est la gloire et la perfection du Christ de se donner au monde, de communiquer sa grâce et sa gloire. Et cela d'autant plus qu'il le fait dans un acte de charité suprême qui exprime toute l'essence de l'Incarnation, don total de Dieu à ses créatures. Le salut des hommes, la perfection de l'Univers ont moins de valeur que la gloire personnelle du Christ, infiniment moins que l'union hypostatique elle-même dont la perfection propre, dépassant celle de tous ses effets a évidemment valeur de fin absolue. Mais la charité rédemptrice du Verbe incarné a plus de valeur que la seule Incarnation, puisqu'elle la présuppose et l'inclut. La rédemption des hommes avec la refonte de l'Univers qu'elle implique est une fécondité de l'Incarnation, fécondité dont le fruit n'égale pas le principe. Ou encore elle est une victoire du Christ:

« Nec aliquid eius excellentiae deperit ex hoc quod Deus dedit eum in mortem pro salute humani generis; quoniam ex hoc factus est victor gloriosus »[30].

[28] THOMAS, *In I Tim.* c. 1 lect. 4.

[29] THOMAS, *Summa theol.* I q. 19 a. 6.

[30] Ibid. q. 20 a. 4 ad 1.

Mais s'il est bien certain que le Christ est voulu comme fin de l'Univers, comment peut-on dire que l'Univers n'est pas créé à cause du Christ?

Là est bien la « crux theologorum ». Et qu'on ne pense pas qu'elle soit réservée à ceux qui font du péché de l'homme la condition de la venue du Christ. Scot paraît l'éviter, en effet, en disant que tout est créé pour que le Christ vienne et soit. Mais dans sa doctrine, le seul Christ effectivement réalisé, pensé et voulu par Dieu est le Christ souffrant et rédempteur. Dirat-il que tout est créé pour un Christ souffrant? Entre « ceci » et « cela », pour lui comme pour tous, il y a le péché. Et toute la difficulté est de concevoir la place du péché, initiative pure de la créature, dans le dessein divin.

Les commentateurs de saint Thomas ont entendu et entendent encore de deux manières différentes l'ordination de « ceci » à « cela ».

L'une est extrêmement simple. Le Christ serait au sens le plus rigoureux du mot « primo intentus et volitus », « ut causa finalis creationis »[31]. Mais il est voulu *comme rédempteur*, comme ayant à exercer l'acte suprême de charité divino-humaine dans lequel éclate sa gloire. C'est en vue du Christ, mais d'un Christ rédempteur, que tout a été créé et conduit, que les anges et les hommes ont reçu la grâce. En vue de lui aussi le péché a été permis. Car il fallait que le péché ait lieu pour que la rédemption s'exerce.

« Ceci » (non seulement l'Univers mais encore le péché) a été voulu et permis comme étant pour « cela » (non seulement le Christ mais le Christ rédempteur).

C'est dans ce sens qu'on interprète le mot de saint Thomas à propos de la prédestination du Christ:

> « Praedestinatio praesupponit praescientiam futurorum. Et ideo, sicut Deus praedestinat salutem alicuius hominis per orationem aliorum implendam, ita etiam praedestinavit opus incarnationis in remedium humani peccati »[32].

Une telle doctrine fait du péché l'équivalent d'un moyen de réalisation du plan divin. Comment l'imputer au Docteur Angélique ?

[31] Les Salmanticenses citent, mais sans guillemets, un texte de saint Thomas sur le Christ fin de la Création, que nous n'avons malheureusement pas retrouvé à la référence indiquée (THOMAS, *Sent.* IV d. 48 q. 2 a. 2): « Tradit totum mundum fuisse factum propter praedestinatos et praecipue propter Christum, eorum caput et exemplar; pro quo oportuit *quod alia praecederet in genere causae finalis ut primo inter alia volitus et intentus* » (SALMANTICENSES, *De incarnatione* disp. 2 dub. 1 § 1 n. 4).

[32] THOMAS, *Summa theol.* III q. 1 a. 3 ad 4.

Comment imaginer que, dans sa pensée, la maladie serait pour le remède ?[33]

D'autres conçoivent deux instances dans le plan divin, on dirait aujourd'hui deux moments dialectiques. Dans une première instance, un Univers de nature et de grâce s'ordonne en lui-même sans le Christ. Mis en échec par le péché, il est alors repris et refondu tout entier, l'ordre de la nature et de la grâce étant réordonnés tout entier, trouvant dans le Christ sa fin.

On objecte qu'on ne peut concevoir en Dieu un double plan, une reprise de son plan. Et c'est vrai. Il n'y a en Dieu ni succession de plan ni repentir ni reprise. Dieu vise le Christ dès le début, de toute éternité. Mais ce qui est un en Dieu se pense en nous par mode de pluralité et de succession. Parler d'un « ordre » qui en remplace un autre ne veut pas dire qu'il y a eu en Dieu deux plans successifs mais que le seul plan qui compte, celui qui est réalisé, présuppose essentiellement l'échec d'un autre plan, échec prévu et permis de toute éternité.

Qu'on y regarde de près: l'idée même de péché implique forcément celle de destruction d'un ordre voulu par Dieu. Ce n'est pas vrai seulement du péché d'Adam ou du « péché du monde », mais de tout ce qui, de quelque manière que ce soit, est péché. Il n'y a de péché que par opposition à l'ordre divin. S'il y a péché dans l'histoire c'est par rapport à une fin à laquelle le pécheur était appelé. Et qui ne sera jamais réalisée sinon en tant que reprise « in melius » dans une restauration. Ainsi donc le Christ est voulu comme restaurateur « in melius » de l'ordre détruit par le péché, ordre qui est en réalité celui de l'Univers entier.

Cela est tellement vrai que Scot lui-même a besoin de plusieurs instances pour expliquer la prédestination du Christ: il est voulu d'abord

[33] Cf. SALMANTICENSES, *De incarnatione* disp. 2 dub. 1 § 5 n. 29: « Tenendum est Deum primaria intentione decrevisse Christum non solum secundum substantiam, sed etiam secundum circumstantiam carnis passibilis et in ratione Redemptoris a peccato Adami; et simul eodem actu voluisse permissionem praedicti peccati et redemptionis generis humani per Christum »; § 6 n. 36: « Decrevit autem Deus permissionem peccati [qua supposita, infallibiliter ex nostra fragilitate infertur peccatum] propter Christum redemptorem, et in eius maiorem gloriam... Et fuit volita permissio peccati ut materiae per Christum destruendae ». – Cette manière d'expliquer les choses implique en matière de « secours divin » la doctrine du thomisme dit « dur » et « rigide ». Ceux qui suivent la pensée des Salmanticenses pour le décret de l'Incarnation, ne semblent pas avoir remarqué qu'elle permettrait d'expliquer même la nature antérieure à Adam en fonction de son péché et de la Rédemption. Mais une telle nécessité du péché pour que le Christ put être rédempteur et par là plus glorieux est totalement inacceptable.

en lui-même, puis, le péché étant intervenu, comme Rédempteur souffrant [34].

Le grand mystère est que la prévision du péché libre de la créature puisse intervenir dans la constitution même du plan divin. Et comment l'éviter sans faire du péché une nécessité? A vrai dire, le grand mystère, l'incompréhensible pour celui qui a posé Dieu, c'est le mal [35].

Scot va d'ailleurs nous aider à mieux interpréter saint Thomas. Il ne faut pas se figurer cet ordre auquel le péché fait échec, auquel le Christ n'appartient pas, comme entièrement et efficacement établi tel qu'il eut été s'il n'avait pas été empêché. Scot conçoit une première instance où le Christ est prévu selon son âme seulement. Mais cela ne veut pas dire que soit prévu tout un destin glorieux du Christ auquel, à cause du péché de l'homme aurait été substitué un destin douloureux. De même n'est-il pas nécessaire que toute une histoire humaine jamais vécue et pourtant prévue dans tout son déroulement ait été empêchée par le péché de l'homme et remplacée par une autre.

Mais ce ne serait pas en rester à la pensée de saint Thomas que de trop spéculer sur les diverses instances de l'unique vouloir divin, car il s'est gardé, comme en bien des cas, d'entrer dans trop de subtilités à cet égard. Bornons-nous à ce que sa pensée nous offre de plus sûr: à quelque instance qu'appartienne le Christ dans l'unique dessein de Dieu, tout y apparaît comme finalisé par lui, prenant sens en lui. Le Christ n'est pas un élément accessoire, surajouté à un monde déjà organisé. Avec le Christ le monde est voulu comme christique. Il est bien vrai pourtant que les natures dont il est fait avec leurs lois et leurs déterminismes, en tant même que terme de l'acte créateur, sont constituées en dehors de son influence finalisatrice puisque, présupposées au péché, elles le sont aussi au Christ. Il en résulte que leur ordination au Christ, à cet état ultime où tout sera pénétré de lui, où Dieu sera tout en tous, présuppose sans le détruire leur ordre propre.

Allons plus au fond de la pensée de saint Thomas. Quand même la nature eût été créée pour le Christ, elle eût été nature tout de même. D'être ordonnée au Christ suppose toujours et de toute façon qu'elle existe en tant que nature et terme de l'acte créateur. Mais exister en

---

[34] Cf. Duns Scot, *Reportatio Paris.* III d. 7 q. 4 n. 5 (ed. Vivès XXIII 303*b*); d. 19 q. un. n. 13 (p. 407*a*).

[35] Cf. Maritain J., *Dieu et la permission du mal*, p. 111: « Dieu est capable dans son instant éternel de tout modeler, former et ordonner d'un seul coup en tenant compte de tout ce qui se passe à chaque moment du temps dans les volontés créées ».

tant que nature, c'est être ordonné à un dépassement de soi-même, à la plus haute assimilation à Dieu possible. Nous revenons à notre début: le projet même de l'acte créateur ne se réalise totalement et parfaitement que dans cet au delà de la création qu'est l'Incarnation. Car c'est pour se donner que Dieu crée et tant qu'il n'est pas entièrement donné, il y a ouverture à lui, puissance obédientielle à le recevoir lui-même. La nature est, de par elle-même, et en tant que créée, ordonnée au Christ comme possible et la réalisation de l'Incarnation qui, de toute façon la présuppose, l'accomplit selon sa ligne propre sans rien détruire des lois de sa genèse et de son développement.

* * *

On peut donc conclure avec assurance que saint Thomas n'a même pas songé qu'il y eût contradiction entre son option pour le péché motif de l'Incarnation et l'idée que le Christ est la fin de tout l'Univers créé.

On dira que cela n'apparaît aucunement dans son traité de la création. Il serait facile de répondre que cela n'apparaît pas non plus dans le traité de la création de Scot. Je ne sais comment il faudrait l'expliquer pour Scot qui n'a d'ailleurs pas laissé un traité sur la création mais quelques questions dont aucune ne parle du Christ [36]. S'agissant de saint Thomas le silence sur le Christ quand il parle de la créature comme telle, est avant tout l'effet d'une abstraction méthodologique. Dans le traité de la création, la créature, l'homme lui-même ne sont étudiés qu'en tant que sortant des mains de Dieu. C'est ensuite (IIa Pars) que l'homme est étudié dans sa marche vers Dieu. Et le Christ apparaît comme le Médiateur de ce retour, comme la créature en laquelle ce retour s'accomplit d'une manière suprême et par laquelle s'accomplira celui de *tout le reste du monde*. Quand même il n'y eût pas eu pour le Christ de péché

---

[36] Dans un texte très curieux, Scot prouve que les élus le sont si absolument qu'eux seuls seraient nés d'Adam si celui-ci n'avait pas péché. Or son argument est exactement le même que pour la prédestination du Christ dont il ne songe pourtant pas à parler à propos de la prédestination des hommes. Cf. Duns Scot, *Ordinatio* II d. 20 q. 2 n. 2 (ed. Vivès XIII 120*b*): « Dico quod soli nunc electi fuissent in statu innocentiae nati. Ratio huius est, quia omnis ordinate volens, post volitionem finis, immediate vult illud quod est immediatius vel proximius fini; Deus est volens ordinate; ergo prius vult se ipsum vel bonitatem suam tamquam finem, secundo vult bonum creaturae rationalis ultimatum, quod est communicatio [sui] creaturae..., et postea vult gratiam quae ordinatur ad beatitudinem huius vel ad fruitionem eius, et posterius vult istum beatum vel beatificabilem esse nasciturum a tali parente, quod esse supponitur gratiae ».

à réparer, il y aurait eu à mener le monde à sa fin. Que le Christ soit considéré dans la perspective du « retour de la créature à Dieu » plutôt que dans celle de la « processio creaturarum a Deo », cela me paraît se rapporter à l'idée que l'Incarnation, comme la grâce, et plus que la grâce, est essentiellement *union à Dieu*, union qui présuppose la création de ce qui est uni, mais qui est retour du terme à son principe. Sans doute aussi a joué le besoin de clairement et totalement expliquer ce qu'est la nature pour mieux faire comprendre ce qu'elle devient dans la grâce et dans l'Incarnation. Or la nature est le terme de l'acte créateur en tant que tel, quelle que soit sa finalité.

Je ne crois d'ailleurs pas que cette fameuse question du motif de l'Incarnation fut en elle-même si importante pour saint Thomas. L'option qu'il a prise ne lui a jamais paru que probable, et rappelons-nous qu'il a écrit: « Haec quaestio non est magnae auctoritatis ». Certes, on ne peut penser que le Christ est tellement venu pour sauver les pécheurs qu'il ne serait pas venu autrement sans que cela fasse faire de profondes réflexions sur le sens de l'Incarnation. Mais il me semble que ce à quoi saint Thomas tenait avant tout se résume en ces trois points:

1) L'Incarnation, si merveilleusement consommatrice qu'elle soit de la création, n'est pas *nécessaire* à ce point de vue. Autrement dit, la nature n'est qu'« obédientiellement » en puissance à l'Incarnation et aurait pu avoir un sens en dehors d'elle.

2) L'Incarnation n'a pu être réalisée qu'en tant que fin de tout ce qui existe, nature et grâce.

3) L'oeuvre pour laquelle le Verbe existe comme incarné, pour laquelle il a vécu dans le temps et moyennant laquelle il parvient à son règne total sur l'Univers, c'est la rédemption des hommes par la Croix.

Autrement dit, ni l'Incarnation n'est accessoire à la création, quoiqu'elle ne lui soit pas nécessaire; ni la rédemption n'est accessoire à l'oeuvre du Verbe incarné bien qu'elle n'en soit que la condition et le moyen.

Quelle que soit l'opinion qu'on adopte au sujet du motif de l'Incarnation (et saint Thomas n'a adopté la sienne que par respect pour une indéniable tradition), ces trois points peuvent être maintenus. Mais le vrai débat est peut-être ailleurs: il porte sur la manière dont le péché trouve sa place dans le plan divin, sur le rapport de la nature et du surnaturel, sur la manière dont le Christ finalise le monde.

LES PREMIERS VERSETS DU QUATRIÈME ÉVANGILE COMMENTÉS PAR CYRILLE D'ALEXANDRIE

P. HUBERT DU MANOIR, SJ

« Cette page si courte est le regard de l'aigle dans l'infini. Elle a placé saint Jean au faîte de ceux qui ont vu les choses divines », écrivait Lacordaire à propos du Prologue dans une de ses *Lettres à un jeune homme*. A la suite d'Origène, de Chrysostome, de Théodore de Mopsueste (pour ne citer que trois des plus grands commentateurs grecs) [1], Cyrille rédigea un Commentaire du quatrième évangile, en douze livres, qu'il termina au plus tard en 429. Nous proposons, dans les limites de cette modeste contribution, quelques réflexions sur les quatre premiers chapitres de son livre I [2]. L'ensemble de l'ouvrage a été ecrit sur les instances d'un destinataire dont nous ignorons le nom, et dans le but d'éclairer les fidèles. Notre dessein ici n'est pas de faire des recherches sur les sources de notre auteur et sur ses emprunts à ses devanciers; notons simplement que l'on retrouve bon nombre de développements qui figurent déjà dans le *Trésor* et les *Sept Dialogues sur la Trinité*, et qu'en général les trois ouvrages à visée antiarienne (c'est-à-dire, outre ce *Commentaire*, le *Trésor* et les *Dialogues*) doivent beaucoup à certains écrits d'Athanase et probablement à un traité, perdu ou non encore retrouvé, de Didyme d'Alexandrie [3]. Notre contribution, on le voit, et nous nous en excusons, ne concerne ni le moyen âge, ni la mariologie; mais, outre que les raisonnements de Cyrille font souvent penser à la méthode scolastique, le verset

[1] Origène, in *Griechische Christliche Schriftsteller* (= GCS), *Origenes*, IV, *Commentaria in Ioannem*, herausg. von E. PREUSCHEN, 1903, et in *Sources chrétiennes*, 120, *Commentaire sur S. Jean*, texte et traduction C. BLANC, t. I, L. I-V. Cf. Avant-propos, p. 8-42, et bibliographie p. 45-55. J. Chrysostome, PG 59. Théodore de Mopsueste, CSCO, *Scriptores Syri*, series 4, tome III, trad. J. M. VOSTÉ, 1940.

[2] AUBERT, 6-43; PG 73, 20-76; PUSEY E., *Cyrilli in D. Ioannis evangelium*, Oxford 1872, I, II-64.

[3] Sur les emprunts, dans le *Trésor* et les *Sept Dialogues*, aux écrits d'Athanase et probablement de Didyme, cf. LIÉBAERT J., *La doctrine christologique de S. Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne*, Lille 1951, 16-76.

« Et le Verbe s'est fait chair et a habité parmi nous », au centre du Prologue, n'est-il pas le principal centre d'intérêt de celui qui, lors de la controverse nestorienne, deviendra le grand défenseur de la « communication des idiomes » et du titre « Theotokos »? Le Logos qui s'est fait chair est Dieu lui-même, et sa divinité, qui dans la plénitude des temps a « pris son temple en Marie », resplendit dès le début du Prologue.

D'abord dans un sommaire[4], puis au début de chaque κεφάλαιον Cyrille indique, en l'appuyant sur un verset du Prologue, l'orientation théologique de son exégèse. Il la justifie d'ailleurs par le pressentiment qu'avait Jean des erreurs qui pourraient germer au cours des siècles. Dans une introduction particulière au livre I, il précise ce qui, à son avis, caractérise l'esprit des évangélistes, et spécialement celui de Jean, esprit pastoral, et donc fondamentalement doctrinal: « Il recherche avec un grand zèle ce qui peut apporter un vrai profit à ceux qui ont soif de comprendre la parole de vérité... Car l'Esprit ne se révèle pas à ceux qui cherchent avec une curiosité trop indiscrète et se délectent dans des sophismes compliqués; il n'entre pas dans une âme perfide (*Sir.* 1, 4) et ne permet certes pas que les perles précieuses soient foulées aux pieds par les pourceaux (*Matth.* 7, 6) ». Il visite « les âmes simples, parce qu'elles dédaignent les vaines subtilités » qui font sortir « de la voie droite et royale... 'Celui qui marche dans la simplicité, marche avec assurance' (*Prov.* 10, 9) ». Les évangélistes « font preuve d'un soin admirable dans la rédaction de leurs écrits... 'Ce ne sont pas eux, en effet, qui parlent, mais l'Esprit du Père qui est en eux' (*Matth.* 10, 20) ». Jean en particulier est remarquable par « l'élévation de sa doctrine, l'acuité de son esprit, l'exposé logique et bien enchaîné de ses pensées ». Nous citons abondamment notre auteur pour donner quelques échantillons de son style. Il a recours ensuite à une série de comparaisons imagées: « Les évangélistes... dans l'exposé des enseignements divins... s'élancent comme des chevaux de course..., ils tissent différemment la toile de leurs paroles... Ils apparaissent comme des hommes qui se sont concertés pour se rencontrer dans une seule ville » sans « prendre la même route ». Tandis que les autres évangélistes, poursuit Cyrille, « exposent... la généalogie du Sauveur... depuis Abraham jusqu'à Joseph (*Matth.* 1), ou au contraire en remontant de Joseph à Adam (*Lc.* 3), ... Jean... entreprit de traiter ce qui dépasse l'esprit humain et d'exposer l'indicible et inexprimable génération du Verbe de Dieu. Il savait en effet... que la majesté divine transcende toute pensée et toute parole humaine ». Mais, continue notre auteur, en citant *Is.* 40, 12, puisqu'il fallait « en quelque sorte mesurer *le ciel avec le plat de la main* », afin d'ouvrir l'accès des mystères aux faibles esprits humains et de les protéger contre les agressions des hérétiques, Jean « va directement... au plus important des enseignements divins et proclame: 'Au commencement était le Verbe...' ». Cyrille cite ici la première « strophe » du Prologue.

[4] Nous ne parlerons pas ici de la Préface générale de Cyrille, introduisant aussi d'autres commentaires de l'Ecriture (AUBERT, 1 sq. et PUSEY, I, 1-7).

Après avoir comparé ceux qui étudient l'Ecriture « en recueillant beaucoup d'observations de provenances variées » à « une abeille industrieuse confectionnant les rayons de miel de l'esprit », Cyrille explique dans quelles circonstances a été rédigé le Prologue: « Après le crucifiement et l'ascension du Sauveur, de faux pasteurs et docteurs... ont provoqué une grande confusion 'en parlant de leur propre coeur et non selon les paroles du Seigneur'... (*Jér.* 23, 16), ou plutôt... d'après les doctrines de leur véritable père... le démon ». Cyrille ici se fâche parce que c'est la foi même en l'incarnation qui est en péril: « Que veulent donc dire les mensonges qu'ils crachent contre leur propre tête? Ils affirment dans leur ignorance et leur impiété que le Verbe Monogène de Dieu, Lumière éternelle dans laquelle tous 'nous sommes et nous nous mouvons' (*Act.* 17, 28), n'a été appelé à l'existence qu'au moment où il est né comme homme de la sainte Vierge... ceux qui pensent ainsi osent blasphémer la génération ineffable et éternelle du Fils... ».

Les « radotages » des hérétiques troublaient grandement les âmes simples. C'est pourquoi « les plus sages parmi les fidèles se réunirent pour aller trouver... Jean. Après l'avoir mis au courant... ils lui demandèrent de leur apporter... ses lumières spirituelles... Persuadé qu'il était de son devoir de préserver les générations futures, le disciple se mit aussitôt à la rédaction de cet ouvrage ».

I. – CHAPITRE 1

Ce chapitre va porter sur la première phrase du Prologue: « Au commencement était le Logos »[5]; notre commentateur s'efforcera d'expliquer, avec des arguments scripturaires à l'appui, que « le Monogène

[5] PUSEY, I, 16sq.

est éternel et avant les siècles ». Il demande aux hérétiques qui disent le contraire quels arguments ils peuvent alléguer contre tel verset de psaume, ou telle parole du Christ: « En vérité, je vous le dis, avant qu'Abraham fut, je suis » (*Jn.* 8, 58). Ce qui n'empêche pas tout le monde de reconnaître « que le Christ est né de la sainte Vierge bien des siècles après Abraham ». Quel sens peut avoir cette parole si le Monogène n'est venu à l'existence qu'à la fin des temps? Qu'on n'abrège donc pas l'existence éternelle du Fils. Assurément, la génération de Dieu est inexprimable, mais ne serait-ce pas précisément une raison pour croire que le Logos n'a pas été créé, puisque ce qui a été créé n'est pas au-dessus des forces de l'esprit essayant de le comprendre? Si d'ailleurs on pouvait concevoir quelque être précédant ce qui est au commencement, le commencement ne serait pas le commencement et on serait entraîné dans un « processus in indefinitum ».

Le Fils, dit Cyrille, passant sans explication de *Logos* à *Yios*, n'a pas, par sa nature divine, de devenir temporel, mais existe éternellement avec le Père. Sans faire aucun rapprochement explicite entre le début du Prologue et celui de la *Genèse* où se trouvent aussi des termes comme ἐν ἀρχῇ, ἐγένετο, σκότος, φῶς, il souligne l'importance du verbe « était » et en montre la signification. Tout ce que l'on peut dire de cette génération du Monogène, c'est qu'elle est inexprimable: « Qui décrira sa génération? Car sa vie s'élève au-dessus de la terre » (*Is.* 53, 8 et *Act.* 8, 33). Cyrille fait aussi appel au texte qu'il cite ici dans un autre passage de son *Commentaire*, dans le *Trésor*, le *Deuxième dialogue sur la Trinité*, sa première *Homélie pascale* de 412 et la douzième *Homélie*. J. M. de Durand, qui a étudié minutieusement l'exégèse patristique d'*Is.* 53, 8 [6], a signalé certaines nuances dans la pensée de l'évêque d'Alexandrie: dans l'homélie de 412, celui-ci insiste sur la distance existant entre le Sauveur et nous avant l'incarnation, et dans la douzième sur le mystère insondable de la génération divine. Au point de vue des sources possibles, J. M. de Durand observe deux équivalences de vocabulaire qu'on peut relever entre les deux passages du *Commentaire* et le *De Trinitate* didymien. Pendant la controverse nestorienne, les vues de Cyrille ne changeront pas; deux fois dans l'*Adversus Nestorium* (I, 10 et III, 3) il se basera sur *Is.* 53, 8b pour « contrer » son confrère constantinopolitain et lui reprocher de vouloir attribuer au Christ des origines purement humaines.

---

[6] De Durand J. M., dans *Revue des Sc. phil. et théol.* (oct. 1969) 638-657. Textes cyrilliens relatifs à *Is.* 53, 8 et *Act.* 8, 33: *Trésor*, PG 75, 44; *Deuxième Dialogue sur la Trinité*, PG 75, 757; *Commentaire sur S. Jean*, PG 73, 25; *Première Homélie pascale*, PG 77, 408; *Douzième Homélie pascale*, PG 77, 684; *Contre Nestorius*, PG 76, 29 et 78-79; ACO, I, I, 6.

N'ayant pas de commencement (ἀρχή), le Logos n'aura pas de fin (τέλος); il reste toujours identique à lui-même: « Mais toi – dit le Psalmiste – tu restes le même, et tes années n'ont pas de fin » (*Ps.* 101, 28). Le Christ dit de lui-même: « Je suis la vie » (Jn. 14, 6). Cyrille souligne ici la différence entre le temps et l'éternité; il reviendra plus loin avec Jean sur la notion de vie, qui est une existence dynamique. « Le Fils, étant antérieur aux siècles... était... dans le Père comme dans sa source (πηγή)...: 'Je suis sorti [issu] du Père et venu dans le monde' (*Jn.* 8, 42 et 16, 28) ». Certains textes pauliniens sont aussi évoqués dans ce développement; et, de même que notre auteur était passé de *Logos* à *Yios*, il fera tout naturellement déjà un rapprochement entre *Logos* et *Sophia*: « Le Père, nous dit-il, étant donc considéré comme la source, *le Verbe était en lui*, en tant que sagesse (*Héb.* 1, 3) et puissance et empreinte et splendeur... il faut donc nécessairement admettre aussi que le Fils est éternel, puisqu'il est tout cela pour le Père éternel... ». Il est « non pas venu à l'existence du dehors ni dans le temps, mais existant dans l'être du Père dont il tire sa splendeur, de même que du soleil sort son rayonnement et du feu la chaleur... Par de tels exemples, on peut voir qu'un être peut être engendré d'un autre être en demeurant avec lui dans une continuelle coexistence et dans une relation inséparable, de sorte que l'un ne peut pas exister en lui-même indépendamment de l'autre et conserver la définition authentique de sa propre nature... Le fait qu'une réalité dérive d'une autre n'empêche pas leur coexistence et ce qui est produit poursuit son existence en même temps que ce qui produit, et possède pour ainsi dire avec lui une seule et même nature... C'est ce qui a lieu aussi en ce qui concerne le Fils. Même si nous pensons et disons qu'Il est dans le Père et du Père, il ne nous apparaîtra pas comme d'une autre race et comme étranger par rapport à Lui, ou comme un être second après Lui, mais comme existant en Lui et avec Lui, et étant manifestement présent en procédant de Lui, selon le mode ineffable de la génération divine ». Cyrille évitera ici le mot αἰτία ou αἴτιον et emploiera le terme ἀρχή (« principium »), comme le fera plus tard la scolastique médiévale. « Que Dieu le Père soit désigné... comme le principe du Fils... écoute à ce sujet le Psalmiste, quand il annonce par le Saint-Esprit le second avènement de notre Sauveur comme s'il parlait au Fils en personne: 'Avec toi est le principe au jour de ta puis-

sance dans la splendeur des saints » (*Ps.* 109, 3). Notre auteur explique que le jour de la puissance est celui du jugement dernier (cf. *Apoc.* 20, 12s). Le Fils « viendra alors... étant dans le Père et ayant en Lui le Père qui est le principe sans principe de son être... puisque le Fils existe ἐκ Πατρός ». Après avoir comparé le chercheur de vérité à un chasseur ou à un limier, Cyrille s'attache à préciser le sens qu'a ici le mot « principe »: « Il semble que par 'principe', dans ce texte, c'est-à-dire par puissance suprême, le bienheureux évangéliste désigne le Père, afin qu'il apparaisse clairement que la nature divine est au-dessus de tout... et qu'elle est, pour ainsi dire, élevée au-dessus de tout ce qu'elle a appelé à l'existence. Donc, dans cette souveraineté... 'était le Verbe'... à part de tous, dans le principe même, et en vertu de sa nature, comme son fruit coéternel, il possède... dans la nature du Père géniteur un séjour plus ancien que tout le créé. ... Libre..., engendré par un Père libre, il possède avec lui la principauté de l'univers ».

Cyrille interpelle de nouveau ceux qui prétendent que le Logos « n'a été appelé à l'existence qu'au moment où, ayant pris son temple de la sainte Vierge[7], il est devenu homme pour nous ». Ce serait dire qu'il a été tiré du néant, comme les autres créatures, qui doivent s'incliner devant le Principe. « C'est pourquoi, à juste titre, le bienheureux évangéliste attaque violemment les hérétiques et revendique pour le Fils l'exemption de toute idée de servitude ». Puis Cyrille revient encore une fois sur le sens de l'imparfait « était », destiné à orienter la pensée vers une génération ineffable et intemporelle, et l'analyse en un grec difficile qui a lassé malheureusement beaucoup de lecteurs. « Comment cet 'était', conclut Cyrille, pourrait-il devenir 'n'était pas', et quelle pourrait être, enfin, la place de ce 'n'était pas' quand il s'agit du Fils ? ».

II. – Chapitre II

Abordons maintenant le *Kephalaion B'*, où l'évêque d'Alexandrie explique la deuxième proposition du Prologue: « Et le Logos était auprès de [ou *avec*] Dieu » καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν[8]. Il s'appliquera à démontrer ici que « Le Fils étant aussi Lui-même Dieu et consubstantiel au Père, est dans sa propre hypostase, tout comme le Père ». « Jean, dit-il, a

[7] Des expressions analogues se retrouvent plus loin, par ex. dans AUBERT 237b et 384c; PUSEY, I, 350 et 564 (τὸν ἐκ παρθένου ναόν).
[8] PUSEY, I, 23sq.

fermé toute échappatoire à ceux qui prétendent que le Fils est tiré du néant; il va s'attaquer à une hérésie voisine mais non moins pernicieuse ». Utilisant une image qui paraît lui être chère, Cyrille compare Jean – et sans doute se compare lui-même – à un jardinier qui « met tous ses soins à débarrasser son jardin des ronces qui l'enlaidissent ». L'évangéliste extirpe « les mauvais germes semés par la méchanceté des hérétiques..., donnant aux lecteurs de son écrit le moyen de se garder dans la vraie foi... Il prévoyait que... des hommes se dresseraient un jour pour affirmer dans leur ignorance que le Père et le Fils sont un seul et même être, ne concevant de distinctions dans la sainte Trinité que nominalement, et sans admettre qu'ils existent dans leurs hypostases propres ». Pour réfuter cette hérésie, après avoir dit: « Dans le principe était le Logos », il ajoute aussitôt: « Et le Logos était auprès de [ou *avec*] Dieu ». Par ces paroles, explique Cyrille, il montre « que le Fils est un être un et existant par lui-même, et que Dieu le Père de son côté en est un autre, auprès duquel *'était le Verbe'*. Car comment donc pourrait-on concevoir que ce qui est numériquement un existe aussi avec soi-même ou auprès de soi-même? ». Suivent une série de syllogismes et de témoignages scripturaires tendant à prouver que « le Père existe dans son hypostase propre, et le Fils pareillement ». Quant au Saint-Esprit, il doit aussi être considéré comme Dieu, mais l'exégète nous avertit qu'il n'en parlera pas ici; il en a traité en effet dans deux ouvrages antérieurs. Essayons de traduire la première explication qu'il donne sur les hypostases du Père et du Fils:

« Le Fils est donc consubstantiel au Père et le Père est consubstantiel au Fils. C'est pourquoi il y a entre eux une ressemblance tellement parfaite qu'on voit le Père dans le Fils et le Fils dans le Père; l'un est le resplendissement de l'autre, ainsi que le Fils lui-même l'a dit: 'Qui me voit, voit aussi le Père' (*Jn.* 14, 9) et de même: 'Je suis dans le Père et le Père est en moi' (*Jn.* 14, 10; cf. *Jn.* 14, 20). Mais, bien que le Fils soit dans le Père et qu'il ait à son tour le Père en lui, étant... l'expression parfaite du modèle qui l'a engendré, et reproduisant en lui-même fidèlement le Père, en retour, à partir de ce qu'il est lui-même, il n'est pas pour autant privé d'une existence personnelle, et pareillement le Père... ne perdra pas son existence propre en tant que Père. Mais cette suprême ressemblance et cette similitude [de nature] n'entraînent donc pas davantage une confusion des hypostases, de sorte que le Père qui engendre et le Fils qui est engendré seraient considérés comme un en nombre. Si nous confessons l'identité de nature en l'un et en l'autre, il s'ensuit que l'un et l'autre existent en soi avec une hypostase propre, en sorte qu'on considère véritablement le Père comme Père et le Fils comme Fils. Et ainsi le Saint-Esprit se joignant à eux, et considéré avec eux comme Dieu, la sainte et adorable Trinité obtiendra sa plénitude ».

Voilà un exemple de démonstration à la manière de Cyrille. Il faut évidemment avoir un penchant pour l'abstraction pour le suivre à longueur de pages. Sans entrer dans tous les détails, nous essayerons de dégager ici l'essentiel des nombreux arguments qui vont de succéder intarissablement. Ils ne se distinguent souvent que par quelque nuance à peine perceptible, mais quand Cyrille est parvenu à une formule qui semble le satisfaire, il se laisse aller à des redites fastidieuses.

Le second argument est plus court:

« Si le Fils était en même temps le Père, pour quelle raison aurait-on fait cette distinction entre leurs noms? Car si le Père n'a... pas engendré, comment peut-il être appelé Père? Et comment le Fils pourrait-il être appelé Fils, s'il n'était pas engendré par le Père?... Puisque les saintes Ecritures proclament que le Fils est engendré... c'est donc que le Fils subsiste réellement en lui-même; pareillement le Père... a son existence propre... ».

Le troisième argument insiste sur l'identité de substance du Père et du Fils, en faisant état de *Phil.* 2, 6: « Lui qui existant dans la forme de Dieu n'a pas considéré comme un privilège exclusif son égalité avec Dieu »:

« Qui est donc – demande Cyrille – celui qui n'a pas voulu retenir avidement pour lui-même son égalité avec Dieu? Ne doit-on pas nécessairement dire qu'il existe quelqu'un qui est dans la forme de Dieu et qu'il y en a un autre, celui à qui précisément appartient la forme?... Le Père et le Fils ne sont donc pas... une seule et même personne, mais sont distincts dans leur subsistance propre; l'on considère que l'un est dans l'autre dans l'identité d'une même substance, bien que l'un vienne de l'autre, à savoir le Fils du Père ».

Dans son quatrième argument, le commentateur prend comme base de départ *Jn.* 10, 30 et fait remarquer que si le Sauveur n'avait pas son hypostase propre comme le Père, il aurait dit « Le Père et moi *suis* un », et non « *Mon Père et moi sommes un* »: « Car on ne peut pas utiliser correctement l'expression 'nous sommes' pour parler d'un seul ».

L'argument suivant insiste encore sur cet emploi du pluriel, en invoquant comme d'autres Pères *Gen.* 1, 26: « Si la plénitude (l'amplitude, τὸ πλάτος) de la sainte Triade... est réduite numériquement à une unité..., qui est celui qui dit à l'autre: 'Faisons l'homme à notre image'? » L'acte créateur est donc attribué à un pluriel.

Dans le sixième argument, il s'agit du Logos reflet du Père et Lumière de Lumière: « Réfléchir la lumière, c'est subir l'action de la source lumineuse », c'est-à-dire d'un autre que soi.

La distinction des hypostases est encore mieux mise en évidence

dans le septième argument, basé sur *Jn.* 8, 42 et 16, 28: « Je suis sorti du Père... ». « La raison, affirme Cyrille, nous dit que ce qui sort de quelque être doit être conçu comme autre que ce dont il est sorti ».

Matth. 28, 19 fournira la base d'un huitième argument: « Si la distinction des noms n'avait... aucun sens, et qu'en nommant le Fils on mentionnait le Père, pourquoi... nous serait-il ordonné de baptiser les fidèles dans la Triade et non pas plutôt dans l'Unité? ».

Cyrille va chercher assez loin une neuvième preuve pour étayer sa thèse. *Gen.* 19, 24 parle d'une pluie brûlante envoyée du ciel pour consumer les villes des Sodomites. Dans les Septante qu'il a sans doute sous les yeux, il rencontre la phrase: « Le Seigneur fit pleuvoir du ciel de la part du Seigneur sur Sodome le feu et le soufre », (κύριος...παρὰ...κυρίου):

« Quel est donc ce Seigneur – demande Cyrille – et de la part de quel Seigneur fait-il descendre le feu...? Il est clair que le Père qui opère tout par le Fils, puisque celui-ci est sa force et son bras, fit lui-même pleuvoir le feu sur les Sodomites. Donc... comment l'un ne serait-il pas distinct de l'autre...? ».

Cyrille n'est pas au bout de ses arguments. Un seul, pourvu qu'il fût excellent, aurait sans doute suffi à prouver sa thèse. Mais, infatigablement et sans crainte de fatiguer ses lecteurs, il continue d'accabler ses antagonistes, c'est-à-dire les ariens et semi-ariens dont il restait peut-être encore une arrière-garde en cette première moitié du cinquième siècle. Voici donc une neuvième démonstration à partir de *Ps.* 42, 3 qu'il associe à un texte du quatrième évangile:

« Le Psalmiste... en priant que le Fils nous soit envoyé..., disait à Dieu le Père: 'Envoie ta lumière et ta vérité'. Mais quelle est cette lumière et quelle est la vérité, apprends-le du Fils lui-même: 'Je suis la lumière et je suis la vérité' (*Jn.* 8, 12; 14, 6). Or si la lumière et la vérité du Père, c'est-à-dire le Fils, nous sont envoyées, comment n'est-il pas autre que lui en ce qui concerne son être propre, même s'il est un avec lui en ce qui concerne l'identité de la substance (ousia)? (εἰ καὶ ἕν ἐστιν ὡς πρὸς αὐτὸν, ὅσον εἰς τὴν τῆς οὐσίας ταυτότητα). Si... le Père et le Fils sont un seul et même être, pourquoi le Psalmiste... ne se serait-il pas écrié: 'Viens à nous, o Lumière et Vérité? Mais puisqu'il dit: 'Envoie', il est clair qu'il savait qu'autre est celui qui envoie et autre celui qui est envoyé ».

Mais voici enfin la dixième et dernière preuve de la dualité des personnes. La base, scripturaire comme presque toujours, est ici *Col.* 1, 16: « Les saintes Ecritures disent que tout a été fait par le Fils, les êtres visibles et les invisibles, les êtres célestes et les terrestres... L'expression 'par le Fils'... oblige de concevoir comme autre... celui qui fait.. et

autre celui par qui il fait tout ». On est mis nécessairement en face de deux personnes (δύο γὰρ προσώπων ὡς ἐξ ᾿ανάγκης παράστασιν ἔχει τό δι ᾿Υἱοῦ).

Cyrille conclut ce deuxième chapitre en demandant à ses adversaires: « N'est-il pas nécessaire de concevoir que le Père subsiste personnellement et par lui-même, qu'il en est de même pour le Fils, et que cela n'empêche pas de voir dans la sainte Triade une identité de la substance? ». Dans le courant de ce chapitre, nous nous sentions parfois assez loin du Prologue du saint Jean. Cyrille, subtil raisonneur, auteur déjà de deux traités sur la Trinité, se laissait entraîner et nous entraînait avec lui dans une discussion doctrinale, longue, abstraite, que le lecteur moyen, fût-il même un grec cultivé d'Alexandrie, devait avoir de la peine à saisir. Mais, si on le suit avec persévérance, et bien que sa méthode exégétique soit souvent fort différente de la méthode moderne, on est frappé par l'ardeur de sa foi, sa connaissance de l'Ecriture, la profondeur et, quoi qu'en aient dit certains, la clarté de sa pensée.

III. – Chapitre III

En pasteur et en « dogmaticien », Cyrille va maintenant commenter la troisième proposition: « Et le Logos était Dieu »[9]. L'intérêt est surtout ici de voir comment il l'insère dans son Commentaire du Prologue. Il affirme, et prouve en se basant sur *Jn.* 1, 1 que « le Fils est Dieu par nature et en aucune manière ni inférieur (ἐλάττων) ni dissemblable (ἀνόμοιος) par rapport au Père ». Certains pensent, explique-t-il, que « le Logos issu de Dieu le Père n'est pas Dieu selon sa nature; ils nous le présentent en quelque sorte comme un bâtard (ἀλλὰ νόθον ὥσπερ τινὰ) qu'on appelle Fils par une attribution purement extrinsèque ». Notre exégète, qui nomme rarement ses adversaires, dit ici qu'il s'agit d'une hérésie analogue à celles d'Arius[10]. Ceux qui la soutiennent admettent « que le Père subsiste distinctement, et de même le Fils ». Mais, affirment-ils, « l'expression 'être auprès de Dieu' n'indique en aucune façon sa nature. Or comme les divines Ecritures proclament un seul Dieu, nous n'attribuerons cela (la divinité) qu'au Père seul... ».

La réponse est en toutes lettres dans l'Evangile: « Et le Logos était Dieu ». Le Logos doit donc être conçu comme consubstantiel au Père (ὁμοούσιος). Le Logos n'est pas devenu Dieu; il est Dieu, et donc de toute éternité. A son sujet, qu'on ne parle pas d'un commencement dans le temps, ni d'une infériorité quelconque par rapport au Père. Cyrille va en administrer la preuve aux hérétiques à l'aide de vingt-trois arguments, pas un de moins, tirés de l'Ecriture ou appuyés sur un raisonnement philosophique.

1) Dans le premier, Cyrille recueille les multiples noms qui, dans l'Ancien et le Nouveau Testament, dont il montre une connaissance approfondie, désignent le Fils: Puissance et Sagesse (I *Cor.* I, 24), Lumière et Vérité (*Ps.* 42, 3), Justice (*Ps.* 118, 40), Conseil du Père (*Ps.* 72, 24), Conseil du Seigneur (*Ps.* 32, 11). « Puisque le Fils est tout cela pour Dieu le Père, que ceux qui partagent l'hérésie d'Arius... nous disent comment le Fils est inférieur à lui. S'il en était ainsi... le Père ne serait ni parfaitement sage, ni parfaitement puissant, ni parfaitement lumière, ni parfaitement vérité, ni parfaitement juste..., ni parfait dans son conseil... ».

2) Le deuxième argument met en garde contre un certain polythéisme dans lequel on tombe inéluctablement si l'on soutient que le Logos est inférieur au Père et que cependant il doit être adoré. On adorerait deux Dieux, « puisque l'imparfait ne peut jamais coïncider avec le parfait en une identité de nature ».

La place nous manque pour analyser un par un les arguments suivants: ce qui serait du reste fastidieux. Nous nous bornerons donc à en donner, dans l'ordre, soit un résumé très succinct, soit un extrait caractéristique.

3) « Si le Fils est plénitude (car de sa plénitude nous avons tous reçu) (*Jn.* 1, 16), comment admettre qu'il est inférieur? ».

4) Puisque le Fils, d'après saint Paul, « remplit tout », où y aura-t-il place pour le Père s'il est plus grand que lui? Cyrille se hâte d'ajouter

---

[9] Pusey, I, 31sq.

[10] Arius ou les ariens sont mentionnés dans le chap. 3 du livre I (Aubert, 19.20.25 et Pusey, I 30 sq. et 40). Arius, sans doute influencé par Eusèbe de Nicomédie, pensait que le Logos étant γεννητός, ne pouvait être Dieu au sens propre. Première des créatures, il est tiré du néant ἐξ οὐκ ὄντων, et non de la substance divine. Il fut un temps où il n'existait pas ἦν ὅτε οὐκ ἦν. Le Logos, intermédiaire entre Dieu et le monde, serait instrument de la création. La doctrine arienne influença Apollinaire pour qui le Logos en Jésus-Christ faisait fonction d'âme. Alexandre, évêque d'Alexandrie de 313 à 328, en réfutant l'arianisme, recourt à l'Evangile de S. Jean et notamment au Prologue. Pour Athanase, le Fils de Dieu n'est pas créature du Père, ni produit de sa volonté, mais engendré par lui, ce que signifie « sortir de la substance du Père ». Il a en commun avec son Père toute la plénitude de la divinité. La génération en Dieu doit être conçue comme rayonnement de la lumière du soleil et production de la pensée par l'âme. Père et Fils sont deux, mais ταὐτόν ayant la même nature (φύσις). L'humanité a été divinisée parce que le Logos libérateur était Dieu.

que « ce n'est qu'à titre d'exemple (ἐν παραδείγματος τρόπῳ), car pour les choses incorporelles, il faut comprendre autrement la supériorité et l'infériorité ».

5) Si le Père est au-dessus de tout, comment son Fils qui est son « héritier » peut-il lui être inférieur, et donc imparfait?

6) Si la nature divine n'est pas de l'ordre de la quantité, et si l'infériorité est une notion quantitative, comment le Fils qui est Dieu peut-il être inférieur?

7) Si on ne peut pas parler de mesure quand on parle du Fils (*Jn.* 3, 34), c'est donc qu'il est incommensurable et transcende la quantité: il ne peut être inférieur.

8) Si le Fils est inférieur, il nous sanctifiera moins que le Père. L'Esprit sera par conséquent double, moindre dans le Fils, et plus grand dans le Père. Mais un est le Saint-Esprit...

9) Le Fils était, selon saint Paul, « dans la forme du Père et dans l'égalité avec Lui » (*Phil.* 2, 6). Or « ce n'est certes pas le fait de l'Incarnation et ce qu'on appelle pour cette raison son abaissement (ταπείνωσις) qui dépouillera le Fils de la dignité qu'il possède par nature ».

10) Si le Fils est consubstantiel au Père, il ne peut lui être inférieur. S'il ne l'est pas, il est complètement autre que le Père. Or le Père a dit: « Je ne donnerai pas ma gloire à un autre » (*Is.* 48, 11). Mais, selon *Dan.* 7, 14, « il lui a été donné l'honneur et la puissance royale ». Donc, si le Père a donné sa gloire au Fils, c'est que le Fils n'est ni différent, ni par conséquent inférieur.

11) Le Fils est, comme le Père, tout-puissant et Seigneur et Lumière et Vie. S'il était inférieur en puissance, il ne serait pas pleinement libre. S'il n'était pas parfaitement Lumière, il serait pour une part au pouvoir des ténèbres « et l'Evangéliste mentirait en disant: 'Et les ténèbres ne l'ont point atteint' (*Jn.* 1, 5) ». Il ne serait pas non plus Vie en nous d'une manière parfaite, et nous serions « en partie morts pour ainsi dire ».

12) Si le Fils est inférieur au Père, et par conséquent ne lui est pas consubstantiel, il est autre par nature: il n'est donc ni Fils, ni Dieu.

13) Si le Logos est véritablement Fils, il est la substance même du Père. Comment peut-il être inférieur, étant le fruit d'une substance qui ne comporte pas d'infériorité? Mais s'il n'est pas de la substance du Père, il n'est pas Fils. Donc le Père n'est pas Père non plus, ce qui est contraire aux Ecritures.

14) *Ephés.* 3, 15 proclame que c'est du Père que « tire son nom toute paternité dans le ciel et sur la terre ». Notre paternité est donc à l'image de la paternité divine. Or les enfants que nous engendrons ne nous sont pas inférieurs quant à la nature. Par conséquent le Père, qui est l'archétype d'après lequel nous avons été formés, n'a pas non plus engendré un Fils inférieur à lui.

15) Le Verbe étant Fils de Dieu porte en lui toutes les propriétés du Père; il est donc Dieu par nature. Or l'homme n'est pas inférieur à son père dans son humanité. « Comment Dieu... sera-t-il inférieur à Dieu et cela sous le rapport même de la divinité? ».

16) Le Fils ne peut être inférieur au Père par la durée de son existence puisqu'il est avant les siècles (*Hebr.* 1, 2) et qu'un être antérieur au temps ne peut être limité dans le temps, ni en dimension spatiale, « car la nature divine est pensée et... transcende toute étendue spatiale ». Et comment pourrait-on dire qu'il est inférieur en gloire, puissance ou sagesse, alors que la dignité du Père ne peut être mesurée?

17) Si le Fils étant Dieu par nature comportait en lui une infériorité, la substance de Dieu ne serait plus conçue comme parfaite, et le Père aurait aussi cette infériorité en puissance.

18) Puisque tout être qui porte du fruit engendre un être semblable à lui, le Père, en tant que principe de tous les biens que nous possédons, ne peut se montrer inférieur à nous en engendrant un Fils qui n'est pas égal à lui.

19) Puisque le Fils est l'image du Père (cf. *Jn.* 14, 9) son infériorité retomberait sur le Père.

20) « Tout ce que le Père possède est mien » (*Jn.* 18, 15); « Ce qui est à moi est à toi et ce qui est à toi est à moi » (*Jn.* 17, 10). Donc l'infériorité du Fils sera partagée par le Père de même que la supériorité du Père échoit également au Fils. L'ordre dans cette possession en commun étant indifférent, on pourrait dire aussi bien que le Père est inférieur au Fils.

21) Si tout ce que possède le Père appartient aussi au Fils, celui-ci possède la perfection et ne peut être inférieur.

22) Si le Père n'avait pas engendré un Fils égal à lui, ce serait soit parce qu'il en était empêché – il y aurait donc quelque chose de plus grand que lui – soit par jalousie; mais la nature divine est au-dessus de toute passion.

23) Le Sauveur dit qu'il est dans le Père et que le Père est en lui (*Jn.* 14, 10). Ainsi quelqu'un qui contemple son portrait peut dire:

« Je suis dans ce tableau et ce tableau est en moi ». Il en est de même du miel et de sa saveur, du feu et de sa chaleur. On peut distinguer ces êtres par la pensée, mais ils ne font qu'un dans la nature. Donc le Fils est absolument parfait, ayant le Père tout entier en lui par suite de l'identité parfaite de la substance.

IV. – Chapitre IV

Le κεφάλαιον Δ' commente la quatrième phrase du Prologue: « Celui-ci était au commencement [ou *dans le principe*] auprès de Dieu »[11]. L'exégète prend à partie « ceux qui osent dire: autre est le Logos intérieur et naturel, en Dieu le Père, et autre celui qui est appelé Fils dans les divines Ecritures ». Il ajoute que cette erreur est celle des partisans d'Eunomius[12]. Cette quatrième proposition résume ce qui a été dit Ἀνακεφαλαίωσιν ὥσπερ τινὰ τῶν ἤδη προειρημένων, et Cyrille l'explique en détail. « Comme si le bienheureux évangéliste, écrit-il, avait déjà entendu ces hérétiques proférer ces paroles impies... après avoir déjà et de bien des façons signifié... qu'il n'y a qu'un seul et unique et véritable Verbe de Dieu, en Dieu et avec Dieu, il ajoute aussitôt avec fougue: 'Celui-ci était dans le principe avec Dieu', évidemment comme Fils par rapport au Père, comme inné en lui, issu de sa substance comme Monogène. *Celui-ci*, parce qu'il n'y en a pas un second ». Selon son habitude, Cyrille expose d'abord l'opinion erronée de l'adversaire, puis la réfute point par point. Nous retrouvons ici ses argumentations antiariennes sur la divinité du Logos, telles qu'il les avait développées dans le *Trésor* et les *Dialogues*. Basile, Grégoire de Nysse et Grégoire de Nazianze avaient déjà combattu les erreurs des Anoméens, et Cyrille, nous l'avons vu, a fait des emprunts au *Contra Arianos* de son prédecesseur Athanase et sans doute aussi à un traité perdu de Didyme d'Alexandrie. Son originalité ici vient d'une parfaite maîtrise de sa pensée et du rattachement voulu de son argumentation au Prologue de Jean. Il utilise la même méthode que dans les chapitres précédents: argumentation

[11] Pusey, I, 45sq.

[12] Eunomius et ses adeptes sont mentionnés dans le chap. 4, du livre I (Aubert, 29.30 sq et Pusey, 45sq.). Eunomius (cf. PG 30), influencé par un certain dialecticisme aristotélicien, prétendait que l'innascibilité (ἀγεννησία) était l'essence même de Dieu et par conséquent, dans l'hypothèse d'une génération à terme consubstantiel, la substance divine serait à la fois engendrée et non engendrée.

scripturaire et à partir de là argumentation de raison, sans s'inféoder à un système philosophique déterminé.

Les textes scripturaires allégués par Eunomius et les Anoméens pour prouver l'existence de deux Verbes sont principalement: « Tu es mon Fils, aujourd'hui je t'ai engendré » (*Ps.* 2, 7); « De mon sein, avant l'étoile du jour, je t'ai engendré » (*Ps.* 109, 3); « Je connais le Père et je garde sa parole » (*Jn.* 8, 55); « La parole que vous entendez n'est pas de moi, mais du Père qui m'a envoyé » (*Jn.* 14, 24). Dans les deux premiers, c'est le Père qui s'adresse au Fils; or le Père parle nécessairement par un verbe, différent de celui auquel il parle; il y en a donc deux. Et cela est confirmé par les deux textes suivants, qui montrent que la parole du Père est distincte du Fils, et « si lui-même a déclaré qu'il la garde, comment n'y aura-t-il pas une différence entre celui qui garde et ce qui est gardé? ». Pour réfuter les arguments spécieux tirés de *Ps.* 2, 7 et *Ps.* 109, 3, Cyrille explique que le langage humain est inapte à exprimer les choses divines et qu'on ne doit pas penser « que le Père engendre comme nous »; « il ne faut lui attribuer ni entrailles ni douleurs de l'enfantement ». « Que tout cela soit donc compris dans un sens orthodoxe, ajoute-t-il, même si c'est exprimé d'une manière humaine, et leur objection aigre et impie est résolue ». Quant à *Jn.* 8, 55 et 14, 24, ils signifient en quelque sorte: « Je ne transgresserai jamais la volonté de mon Père... C'est pourquoi je n'offense pas le Père dans mon enseignement ».

D'autre part les hérétiques prétendent que « s'il n'existe pas en Dieu le Père un verbe... intérieur autre que le Fils... et si le Verbe est consubstantiel au Père, il n'y a rien qui empêche le Père d'être et de s'appeler verbe ». La consubstantialité et l'identité de l'*ousia*, répond Cyrille, n'entraînent en aucune manière que les êtres soient interchangeables: « car ce n'est pas parce que notre premier père Adam était consubstantiel au fils né de lui que le père pour cette raison deviendra son fils » et inversement. Chacun reste ce qu'il est, avec permanence de la consubstantialité, et il en est le même dans le monde divin. Qu'on n'allègue pas *Hébr.* 1, 3 qui affirme que le Fils est « l'image très exacte et l'effigie de la substance » du Père, ni la parole du Christ: « Qui m'a vu a vu le Père » (*Jn.* 14, 9). Si le Père et le Fils sont interchangeables, c'est le Fils qui pourra dire au Père: « De mon sein avant l'étoile du jour je t'ai engendré ». Aucune raison, alors, pour qu'il ne s'approprie pas toutes les paroles du Père. Ce sera la confusion totale: l'immuable Trinité sera réduite à l'unité, et l'identité de nature détruira la distinction des hypostases. Le Père sera son propre Verbe ou plutôt celui de personne; il

n'aura même pas d'existence, s'il n'y a personne dont il soit le verbe. Mais la nature divine n'admet pas la non-existence. Elle n'admet pas non plus le changement; par conséquent le Père ne peut se changer en Verbe.

Certes nous lisons dans *Jn.* 16, 15: « Toutes les choses qu'a le Père sont miennes ». Mais, remarque Cyrille, bien que le Fils soit héritier de toutes les propriétés qui sont naturellement dans le Père..., il n'aura jamais celle d'être Père (car c'est un des caractères propres à celui qui engendre) », et on peut appliquer le même raisonnement à la personne du Père. Cyrille invoque *Ez.* 22, 26: « Ils n'ont fait aucune différence entre le sacré et le profane », pour montrer qu'il ne faut pas confondre le traître Judas avec Pierre ou Paul, sous prétexte qu'ils sont de même nature. Ainsi en est-il dans la Triade consubstantielle. Cyrille insinue que c'est précisément là qu'on touche au coeur du mystère du « même » et de « l'autre ». Le Père et le Fils sont d'autant plus identiques dans leur substance concrète qu'ils sont différents dans leurs hypostases, relativement opposées l'une à l'autre, dans une relation mutuelle subsistante: celle de géniteur et d'engendré. « Si le Monogène Fils de Dieu, poursuit Cyrille, enfermant ses adversaires dans un dilemme, n'est pas son Verbe, mais s'il existe un autre Verbe 'intérieur' au Père, ou bien il existe en soi, et alors il y a deux Fils; sinon plus rien ne s'interpose et ne distingue le Fils; comment sera-t-il troisième à partir du Père, et non pas plutôt proche de lui, comme un Fils avec son Père? » Καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν. On constate ici que Cyrille n'hésite pas à rattacher son argumentation théologique au texte même du Prologue.

Les hérétiques, continue Cyrille, infatigablement « expliquent qu'il y a en Dieu le Père un Verbe... intérieur, par lequel... le Fils apprend la volonté du Père ». Mais, rétorque-t-il, si cette volonté et ce verbe intérieur existent dans des hypostases propres, le Père n'est plus conçu entièrement comme Père, ni le Fils comme Fils. Sinon, le Fils est dans le Père sans intermédiaire. « Où se retirera alors le verbe intérieur? » Et quelle place aura la volonté?

Autre argument: si le Père a un verbe intérieur, il n'y a pas de raison pour que le Fils n'en ait pas un aussi, étant l'image du Père. Et pourquoi pas également le Saint-Esprit? La Trinité serait doublée et la nature divine composée. « Mais dans les essences simples, il n'y a rien du tout qu'elles-mêmes ».

L'argument suivant fait appel à la grammaire: Cyrille observe que dans l'Ecriture le nom précédé d'un article désigne un être qui est seul et à proprement parler tel. Quand il n'y a pas d'article, il s'agit d'une déclaration générale. Ainsi il y a un article devant, quand il désigne Dieu le Père, mais non quand des hommes sont appelés « dieux » par grâce. De même, affirme Cyrille, si Jean a mis un article devant le mot « verbe » dans la première phrase du Prologue, c'est pour le désigner comme unique et proprement tel.

Si le Fils est formé d'après un verbe intérieur, dit l'argument suivant, pourquoi ne dit-il-pas à ses disciples: « Moi et le Verbe du Père sommes un, celui qui m'a vu a vu le Verbe du Père » ? Or il se compare au Père seul.

Nous retrouvons maintenant de nouveau un texte scripturaire: « Glorifie ton Fils... Je l'ai glorifié et le glorifierai encore » (*Jn.* 12, 28), invoqué par les hérétiques pour prouver que le Père répond au Fils dans un Verbe autre que lui. Cyrille réplique, là encore, qu'il s'agit de réalités qui nous dépassent. En effet, « supposer que Dieu se sert d'une voix composée de sons est totalement incroyable ». Et si Dieu opère toutes choses par Jésus-Christ, « c'est par lui entièrement que cela s'est fait, ou plutôt il était lui-même la voix interprétant les ordres du Père, non pour lui-même (car il les connaissait en tant que Fils), mais pour les assistants, afin qu'ils croient ». C'est pourquoi il leur dit: « Cette voix ne vient pas à cause de moi, mais pour vous » (*Jn.* 12, 30).

Aux affirmations des adversaires « que le Fils a besoin d'un Verbe inné pour apprendre par lui la volonté du Père », Cyrille oppose maintenant I *Cor.* 1, 24: « Le Christ est Puissance de Dieu et Sagesse de Dieu ». Comment le sera-t-il, demande Cyrille, s'il apprend d'un autre ce qu'il ne sait pas? Si ces affirmations étaient vraies, la Sagesse du Père ne serait pas parfaite.

Rappelant ensuite de nouveau que, selon l'Ecriture, le Fils est l'image parfaite du Père, Cyrille conclut que si le Fils « ne connaît pas par lui-même les choses qui sont du Père, il en sera de même du Père par rapport au Fils, de sorte que la nature divine sera susceptible d'ignorance ».

L'argument suivant cite I *Cor.* 2, 10-11: « L'Esprit pénètre toutes choses, même les profondeurs de Dieu...; nul ne connaît les secrets de Dieu, sinon l'Esprit de Dieu qui est en lui ». « Si le Saint-Esprit, qui pénètre toutes choses, est Esprit non seulement du Père mais aussi du Fils, comment le Fils ignorera-t-il quelqu'une des choses qui sont du Père? ».

Cyrille met ensuite ses adversaires devant le dilemme suivant:

ce verbe intérieur de leur invention est-il égal au Fils, ou bien inférieur on supérieur? S'il est inférieur, il y aura dans le Père « quelque chose d'inférieur à lui et autre que lui ». S'il est supérieur, le Père aura engendré un être inférieur à lui-même, et de plus, étant consubstantiel au Fils, il partagera son infériorité. Et s'il est égal, comment pourra-t-il instruire le Fils « comme celui qui sait, instruit celui qui ne sait pas? ».

L'évêque d'Alexandrie, exégète et « dogmaticien », ne terminera pas ce chapitre sans nous élever encore une fois vers une dernière idée que nous avons déjà rencontrée et qui lui est chère: le rapprochement du *Logos* et de la *Sophia*. Saint Paul dit en effet que dans le Fils sont cachés les trésors de la sagesse et de la connaissance (*Col.* 2, 3). Or comment pourrait-il, s'il est enseigné par un autre, avoir la perfection, de la connaissance? Comment sera-t-il Sagesse, s'il est rendu sage? Ce n'est donc pas par quelque autre qu'il sait tout ce qui est du Père, mais parce qu'il est lui-même la Sagesse du Père.

Avant de terminer, rappelons que dans le Prologue de saint Jean, après la strophe du début et les développements qui suivent sur la création, la vie, la lumière et le témoignage du Baptiste, le thème du Logos reviendra: « Et le Logos s'est fait chair et il a habité parmi nous ». Cyrille n'a pas commenté ce passage seulement dans le livre I: il y reviendra au cours de son Commentaire, spécialement lorsqu'il parlera de la filiation adoptive [13], de la grâce [14], et de l'Eucharistie [15].

L'explication cyrillienne du début du Prologue, si lumineuse en dépit de ses longueurs et de nombreuses répétitions qui alourdissent la marche en avant, fait pénétrer d'une certaine manière à l'intérieur de la vie trinitaire et par là commande tout le reste: la création, l'incarnation rédemptrice du Christ récapitulateur, la communication de la grâce aux fils adoptifs et à tout le genre humain. On a pu dire qu'avec Cyrille « la doctrine du Corps du Christ atteint le plus haut degré de perfection auquel elle soit parvenue dans l'Eglise d'Orient » [16]. C'est exact. L'on comprend qu'un Denis Petau, qui rénova la théologie par un recours à la patristique, ou qu'un penseur original comme Scheeben l'aient particulièrement apprécié; on s'explique qu'un anglican comme Philippe Edouard Pusey ait consacré de longues années à l'édition de ses

[13] J'ai traité ce sujet dans: *Dogme et spiritualité chez S. Cyrille d'Alexandrie*, Paris 1944. Cf. entre autres, p. 178-184.270.382-383.
[14] Cf. ibid. 27sq.251sq.302.342.424.464.
[15] Cf. ibid. 184-220.
[16] Mersch E, *Le Corps mystique du Christ*, 487.

oeuvres et spécialement du Commentaire johannique, ou qu'un Cardinal Mercier l'ait recommandé à ses prêtres comme étant « un grand théologien de la vie spirituelle », enfin, bien entendu, qu'il ait toujours été en honneur dans la théologie orthodoxe.

Cyrille d'Alexandrie est un auteur difficile, mais qui reste étonnamment actuel. Aussi n'est-il pas surprenant que les spécialistes chargés d'illustrer et d'étayer par des références et citations les documents officiels de Vatican II aient allégué plusieurs fois ce grand Alexandrin. Mentionnons ici ce passage sur la *récapitulation* que l'on trouve dans les notes de *Ad gentes* (Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise) et qui est tiré du Commentaire du Prologue, dont nous n'avons analysé ici que les quatre premiers chapitres:

« Nous sommes tous dans le Christ et la nature humaine commune de notre humanité reprend vie en lui. C'est pour cela qu'il a été appelé le nouvel Adam... Il a habité parmi nous, celui qui par nature est Fils et Dieu; aussi nous écrions-nous dans son Esprit: Abba, Pater! Le Verbe habite en tous en un seul temple, c'est-à-dire dans ce temple qu'il a pris pour nous et qu'il a emprunté afin qu'ayant en lui tous les hommes, il réconciliât au Père tous les hommes en un seul corps, comme le dit Paul » [17].

[17] Cyr. d'Alexandrie, *In Joannem*, I (PG 73, 161-164); *Ad gentes*, note 19, dans *Concile Oec. Vat. II*, éd. Centurion, p. 552.

« CHRISTUS HIERARCHA »
EIN BEITRAG AUS BONAVENTURAS LEHRE ÜBER CHRISTUS UND DAS AMT IN DER KIRCHE

Rev. Werner Dettloff

Das Verhältnis Christi zur Kirche stellt Bonaventura im Anschluß an die traditionelle Soteriologie mit Hilfe verschiedener Bilder und Begriffe dar. So spricht er von Christus als dem *Haupt* oder dem *Herzen* der Kirche und von Christus als dem *Mittler* oder dem *Hierarchen* schlechthin [1]. Besondere Bedeutung erlangt in dem Zusammenhang die christozentrische Konzeption der Primatslehre, die Bonaventura nicht zuletzt im Hinblick auf den Mendikantenstreit entwickelt hat [2]. Im folgenden soll die Christusbezogenheit der kirchlichen Ämter vom *Christus-Hierarcha*-Gedanken aus dargestellt werden, den der Seraphische Lehrer in vielfältiger Weise entwickelt hat [3]. Das soll zugleich ein Thema weiterführen und zu einem gewissen Abschluß bringen, das schon in zwei Beiträgen behandelt wurde [4].

Die kirchlichen Amtsträger haben für die Grundlegung, die Ausbreitung und die Vollendung der Kirche wichtige Aufgaben zu erfüllen. Die wesentlichen Dienste, welche sie, die « Prälaten » im engeren und weiteren Sinne, in der Kirche zu leisten haben, sind nach Bonaventura die sogenannten *hierarchischen Akte*, die nur ein anderer Name für die

---

[1] Guardini R., *Die Lehre des heil. Bonaventura von der Erlösung*, Düsseldorf 1921; Šilić R., *Christus und die Kirche. Ihr Verhältnis nach der Lehre des heiligen Bonaventura*, Breslau 1938; Berresheim H., *Christus als Haupt der Kirche nach dem heiligen Bonaventura*, Bonn 1939; Guardini R., *Systembildende Elemente in der Theologie Bonaventuras*, hrsg. von W. Dettloff, Leiden 1964.

[2] Dazu Ratzinger J., *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969, 59-69 (dort auch weitere Lit.).

[3] Kurze Ausführungen dazu finden sich bereits bei Šilić, a.a.O., 37 u. 51, und bei Guardini, *Systembildende Elemente*, 174-176.

[4] Dettloff W., *Der Ordogedanke im Kirchenverständnis Bonaventuras*, in *Ecclesia et ius* (Audomar Scheuermann zum 60. Geburtstag, hrsg. von Karl Siepen, Joseph Weitzel und Paul Wirth), München-Paderborn-Wien 1968, 25-55; *Das officium praelationis. Ein Beitrag aus Bonaventuras Lehre von der Kirche*, in *Ius sacrum* (Klaus Mörsdorf zum 60. Geburtstag, hrsg. von Audomar Scheuermann und Georg May), München-Paderborn-Wien 1969, 207-229.

bekannten drei Wege der *Reinigung*, der *Erleuchtung* und der *Vollendung* sind. Durch diese ihre Dienste erreichen die Amtsträger eine besondere Christusförmigkeit; denn Jesus Christus ist der Hierarch schlechthin, da er die ganze Kirche und jede einzelne Seele reinigt, erleuchtet und vollendet [5]. Wie der Primat des Papstes nur die äußere Seite des inneren Hierarchseins Christi ist [6], der Papst als «minister praecipuus» der Kirche die Stelle des ersten Hierarchen und Hauptes der Kirche, Christi, innehat, so erweisen sich die Prälatendienste des Reinigens, Erleuchtens und Vollendens als besondere Teilhabe an den Aufgaben, die Christus der Kirche und über sie der Menschheit leistet.

Am Schluß der Darlegungen über die Reinigung in seiner Schrift *De triplici via* [7] weist Bonaventura darauf hin, daß die einzelnen Übungen der «via purgativa» nicht eine genau einzuhaltende Reihenfolge darstellen, sondern ständig ineinandergreifen müssen. Wir haben in anderem Zusammenhang darauf aufmerksam gemacht, daß dies in entsprechender Weise auch vom Verhältnis der drei Wege selbst zueinander gilt: daß der Reinigungsweg den ganzen Heilsweg des Menschen von seinen Anfängen bis zur Vollendung umgreift, daß die beiden anderen Wege – der Erleuchtung und der Vollendung – nicht eigentlich auf ihm aufbauen, um dann über ihn hinauszugehen, sondern daß sie gleichsam immer wieder in ihn münden [8]. Das gilt selbstverständlich auch von der «hierarchizatio», die Christus selbst in und an seiner Kirche wirkt. Auch hier greifen die einzelnen Akte ineinander und bilden eine Einheit, die sich wohl am treffendsten mit Bonaventura als «reparatio» bezeichnen läßt. Dieser Begriff verweist einmal auf Urschuld und Erbschuld, die ja Anlaß der «reparatio» sind, und er kann, weit gefaßt, das ganze Erlöserwirken Christi zum Inhalt haben. Im folgenden soll er insofern in Betracht gezogen werden, als er sich mit dem deckt, was im engeren Sinne unter «hierarchizatio» zu verstehen ist.

---

[5] BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, c. 4, n. 5 (V 307b): «Et Salvator noster.... qui etiam summus hierarcha est, purgans et illuminans et perficiens sponsam, scilicet totam Ecclesiam et quamlibet animam sanctam». Allgemein zu Christus als dem Hierarchen schlechthin vgl. GUARDINI, *Systembildende Elemente*, 174-176.

[6] BONAVENTURA, *De perf. ev.*, q. 4, a. 3 (V 194b): «Cum enim ipsa Ecclesia una sit *hierarchia*... et quoniam huiusmodi unitas non tantum est in Ecclesia secundum *interiorem influentiam* charismatum, verum etiam secundum *exteriorem dispensationem* ministeriorum: hinc est quod ipsius Ecclesiae non tantum est hierarcha praecipuus, caput et sponsus ipse Iesus Christus, qui *interius* ipsam Ecclesiam regit, vivificat et fecundat; verum etiam *exterius* unus debet esse minister praecipuus, tenens locum *hierarchae* primi, *capitis* et *sponsi*...». Vgl. dazu RATZINGER, a.a.O., 67.

[7] BONAVENTURA, *De triplici via*, c. 1, n. 9 (VIII 5b-6a).

[8] Vgl. dazu DETTLOFF, *Das officium praelationis*, 219.

Im 4. Kapitel des *Itinerarium mentis in Deum* handelt Bonaventura von der Betrachtung Gottes in dem Bilde, das er in unserer Seele durch seine Gnadengaben neu gestaltet hat. Gleich zu Beginn spricht er davon, daß nur wenige auf diesem Wege Gott in sich selbst zu finden vermögen. Grund dafür ist, daß der Mensch durch allerlei Sorgen, Vorstellungen und Begierden abgelenkt wird. Er ist so sehr in das Sinnenfällige verstrickt, daß er aus eigener Kraft nicht bei sich selbst als dem Bilde Gottes einkehren kann. Er braucht Hilfe. Diese Hilfe mußte der Situation des Menschen, näherhin des gefallenen Menschen, angepaßt sein. Das heißt: dem den Sinnendingen verhafteten Menschen mußte die ewige Wahrheit in sinnenhafter Gestalt begegnen, und das geschah in Christus, dem menschgewordenen Gottessohn, der sich uns zur Leiter gemacht hat, indem er die erste Leiter, die in Adam zerbrochen war, wiederherstellte. Christus wird somit zur Tür für die Schau Gottes in uns selbst. Und dieser Tür nahen wir uns nur, wie Bonaventura sagt, wenn wir an ihn glauben, auf ihn hoffen und ihn lieben [9].

Den sogenannten drei theologischen Tugenden wird dann ausdrücklich die Funktion der «hierarchizatio» zugesprochen. Durch sie wird die Seele gereinigt, erleuchtet und vollendet [10]. In dem Zusammenhang wird wieder deutlich, wie sehr die bekannten drei Wege als eine Einheit zu betrachten sind. Reinigung, Erleuchtung und Vollendung werden nach Bonaventura dadurch erreicht, daß durch den Glauben an Christus, die Hoffnung auf ihn und die Liebe zu ihm die Funktionsfähigkeit der geistlichen Sinne wiederhergestellt wird [11]. Die besondere

---

[9] BONAVENTURA, *Itin.*, c. 4, n. 1-2 (V 306ab).

[10] A.a.O. n. 3 (p. 306b): «Supervestienda est igitur imago mentis nostrae tribus virtutibus theologicis, quibus anima *purgatur*, *illuminatur* et *perficitur*».

[11] A.a.O. (p. 306b): «et sic imago reformatur et conformis supernae Ierusalem efficitur et pars Ecclesiae militantis, quae est proles, secundum Apostolum, Ierusalem caelestis. Ait enim: *Illa quae sursum est Ierusalem libera est, quae est mater nostra.* – Anima igitur credens, sperans et amans Iesum Christum, qui est Verbum *incarnatum*, *increatum* et *inspiratum*, scilicet *via*, *veritas* et *vita*; dum per fidem credit in Christum tamquam in Verbum *increatum*, quod est Verbum et splendor Patris, recuperat spiritualem *auditum* et *visum*, auditum ad suscipiendum Christi sermones, visum ad considerandum illius lucis splendores. Dum autem spe suspirat ad suscipiendum Verbum *inspiratum*, per desiderium et affectum recuperat spiritualem *olfactum*. Dum *caritate* complectitur Verbum *incarnatum*, ut suscipiens ab ipso delectationem et ut transiens in illud per exstaticum amorem, recuperat *gustum* et *tactum*. Quibus sensibus recuperatis, dum sponsum suum videt et audit, odoratur, gustat et amplexatur, decantare potest tamquam sponsa Canticum Canticorum». Ferner a.a.O., n. 4 (p. 307a): «Quibus adeptis, efficitur spiritus noster *hierarchicus* ad conscendendum sursum secundum conformitatem ad illam Ierusalem supernam, in quam nemo intrat, nisi prius per gratiam ipsa in cor descendat, sicut vidit Ioannes in Apocalypsi sua. Tunc autem in cor descendit, quando per reformationem imaginis, per virtutes theologicas et per oblectationes spiritualium sensuum et suspensiones excessuum efficitur spiritus noster *hierarchicus*, scilicet purgatus, illuminatus et perfectus».

Bedeutung Christi für die Wiederherstellung der geistlichen Sinne und der damit verbundenen «hierarchizatio» der Menschenseele liegt darin, daß Christus als Haupt des mystischen Leibes die Fülle der geistlichen Sinne besitzt und auf Grund seines Gott- und Menschseins den Gliedern seines Leibes an dieser Fülle Anteil gibt [12].

Wie die Philosophie der Betrachtung Gottes in den natürlichen Seelenvermögen dient [13], so führt zur Betrachtung Gottes in der durch die Gnade erneuerten Seele vor allem die Heilige Schrift, deren vorzüglicher Gegenstand das Erlösungswerk ist [14]. Wie vorher schon den drei theologischen Tugenden besondere reparative und hierarchisierende Wirkungen zugesprochen wurden, so werden diese auch jetzt wieder hervorgehoben [15]. Ausdrücklich heißt es ein wenig später, daß wir durch die Heilige Schrift in der Reinigung, Erleuchtung und Vollendung unterwiesen werden. Die drei hierarchisierenden Wirkungen werden dabei jeweils den einzelnen «Gesetzen» – der Natur, der Schrift und der Gnade – bzw. ihren drei Hauptabschnitten zugewiesen: dem mosaischen Gesetz die Reinigung, der prophetischen Offenbarung die Erleuchtung und dem Evangelium die Vollendung. Auch ihrem dreifachen geistigen Sinne nach eignet der Heiligen Schrift die hierarchisierende Wirkung: durch ihren tropologischen Sinn läutert sie zu einem ehrbaren Leben, durch den allegorischen erleuchtet sie zu einem klaren Verständnis und durch den anagogischen vollendet sie durch geistige Entrückungen und beglückendes Verkosten der Weisheit. Mit alledem entspricht die Wirkung der Heiligen Schrift jener der drei göttlichen Tugenden und der Wiederherstellung der geistlichen Sinne: der Geist kehrt in sein Inneres zurück, um dort Gott im Glanze seiner Heiligen zu schauen und in seinem Frieden zu ruhen [16].

[12] Vgl. Bonaventura, *Sent.* III, d. 13, a. 1, q. 2 (III 279b); dazu Guardini, *Systembildende Elemente*, 194*f*.

[13] Vgl. Bonaventura, *Itin.*, c. 3, n. 6 (V 305b).

[14] Ebda. c. 4, n. 5 (p. 307a): «Ad huius autem speculationis gradum specialiter et praecipue adminiculatur consideratio sacrae *Scripturae* divinitus immissae, sicut philosophia ad praecedentem».

[15] A.a.O. (p. 307ab).

[16] A.a.O., n. 6 (p. 307b): «De hoc igitur hierarcha et ecclesiastica hierarchia est tota sacra Scriptura, per quam docemur purgari, illuminari et perfici, et hoc secundum triplicem *legem* in ea traditam, scilicet naturae, Scripturae et gratiae; vel potius secundum triplicem partem eius *principalem*, legem scilicet mosaicam purgantem, revelationem propheticam illustrantem, et eruditionem evangelicam perficientem; vel potissimum secundum triplicem eius *intelligentiam spiritualem*: *tropologicam*, quae purgat ad honestatem vitae; *allegoricam*, quae illuminat ad claritatem intelligentiae; *anagogicam*, quae perficit per excessus mentales et sapientiae perceptiones suavissimas, secundum *virtutes* praedictas tres theologicas et *sensus* spirituales reformatos et *excessus* tres supradictos et *actus mentis* *hierarchicos*, quibus ad interiora regreditur mens nostra, ut ibidem speculetur Deum *in splendoribus Sanctorum* et in eisdem tamquam in cubilibus *dormiat in pace et requiescat*, sponso adiurante, quod non excitetur, donec de eius voluntate procedat».

Der Schluß des Kapitels umreißt noch einmal mit wenigen Worten den großen Zusammenhang der hierarchischen Ordnung, um deren Verwirklichung es hier geht, und die, wie an anderer Stelle schon hervorgehoben wurde [17], keine statische, sondern eine sehr lebendige Einheit ist, ein Gefüge, dessen Urbild der dreieinige Gott ist, und das seine Verwirklichung sowohl im himmlischen Jerusalem wie in der irdischen Kirche getrennt voneinander als auch in beiden zusammen gefunden hat, in das durch den Fall der Engel und durch die Sünde des Menschen Elemente der Unordnung und der Störung geraten sind, das aber durch Christus wiederhergestellt wurde [18].

Von Ecclesiasticus 15, 5 – «in medio Ecclesiae aperuit os eius et adimplebit illum spiritu sapientiae et intellectus» – ausgehend, handelt Bonaventura in der II. Collatio in *Hexaemeron* vom Tor zur Weisheit und von der Gestalt der Weisheit und in der III. Collatio von der Fülle der Erkenntnis als Schlüssel zur Beschauung durch die Erkenntnis des ungeschaffenen, des fleischgewordenen und des eingehauchten Wortes. Wenn hier von «Erkenntnis» gesprochen wird, muß sogleich bemerkt werden, daß damit der Sinn des im Originaltext stehenden «intellectus» nur sehr unzulänglich wiedergegeben ist. Um zu verstehen, was gemeint ist, muß man sich die ganze Fülle dessen hinzudenken, was in «intellectus» als «donum intellectus» enthalten ist; denn darum geht es Bonaventura ausdrücklich, und er verweist auch in der Einleitung auf die vorletzte Collatio *De donis Spiritus Sancti*. Das «donum intellectus» wird hier näherhin verstanden als Richtschnur des umsichtigen sittlichen Verhaltens als Tor zu wissenschaftlichen Betrachtungen und als Schlüssel zur himmlischen Beschauung [19]. Die Zusammenfassung der drei Wege der Reinigung (sittliches Verhalten), der Erleuchtung (wissenschaftliche Betrachtungen bzw. deren Ziel die wissenschaftliche Erkenntnis) und der Vollendung (himmlische Beschauung) in der «Gabe des Verstandes», wie wir sie zu nennen pflegen, ist unschwer zu erkennen. Ihre

[17] Vgl. Dettloff, *Der Ordogedanke im Kirchenverständnis Bonaventuras*, 27.

[18] Bonaventura, *Itin.*, c. 4, n. 7-8 (V 307b-308a).

[19] Bonaventura, *Hex.* coll. 3, n. 1 (V 343a): «*In medio Ecclesiae aperiet os eius, et adimplebit eum* Dominus *spiritu sapientiae et intellectus*. Dicto de sapientia, dicendum est de intellectu, de quo dicebatur in Collatione donorum, quod intellectus est *regula* circumspectionum moralium, *ianua* considerationum scientialium, *clavis* contemplationum caelestium. Et iste intellectus proprie est *donum*». Zu *De donis Spiritus Sancti*, vgl. coll. 8 (V 493a-498b).

eigentliche Entfaltung erfahren diese Gedanken in der für uns einschlägigen Weise im zweiten Teil der Collatio, der von der Erkenntnis des fleischgewordenen Wortes handelt, durch das alles *wiederhergestellt* wird (« per quod omnia reparantur »).

Es war eingangs schon darauf hingewiesen worden, daß die « hierarchizatio », die Christus an der Menschheit wirkt, umfassend als « reparatio » bezeichnet werden kann. Um darzulegen, inwiefern Christus « Reparator » ist, stützt sich Bonaventura auf die bekannte Stelle Isaias 9, 5, wo die Messiasnamen aufgezählt werden: Wunderbarer, Ratgeber, Gott, Starker, Vater der zukünftigen Welt, Friedensfürst [20]. Dieser vom Propheten Vorausverkündete stellte sowohl die himmlische wie auch die irdische Hierarchie wieder her, die ganz in Unordnung geraten waren. Und weil beide Hierarchien der «reparatio» bedurften, war es nötig, daß der Reparator Himmel und Erde berühre, wie Bonaventura sagt, mit anderen Worten, daß er Gott und Mensch war. Bonaventura zählt dann sechs Eigenschaften auf, die der Reparator haben müsse, und ordnet diese den Namen aus der Weissagung des Isaias zu, die er damit zugleich zu interpretieren beginnt. Der Reparator mußte sein: hoch erhaben (Wunderbarer), verständig (Ratgeber), Gott wohlgefällig (Gott), siegreich (Starker), reichfließend (Vater der zukünftigen Welt) und gerecht (Friedensfürst). Damit hat Bonaventura auch die Entfaltung seiner Gedanken skizziert [21].

Zuerst muß der Reparator *hocherhaben an Macht* sein; denn nur so ist er imstande zu erlösen. Bonaventura verweist dazu auf Heb. 1, 1-4. Von ihm gehen die Wunder aus, und deshalb mußte in ihm auch das Wunder schlechthin in Erscheinung treten: die Vielfältigkeit der Naturen. Er besitzt die körperliche, die geistige und die göttliche Natur, d. h. die zeitliche, die endlose und die ewige, und das setzt ihn instand, das Niedrigste mit dem Höchsten zu verbinden. In diesem Wunder findet der Glaube seine Kraft [22]. Um also aus Toten Lebende, aus Menschen Gotteskinder zu machen, muß der Reparator *hocherhaben* sein, und

[20] Bonaventura, *Hex.*, coll. 3, n. 11 (V 345a).

[21] A.a.O., n. 12 (p. 345a): « Iste reparavit hierarchiam *caelestem* et *subcaelestem*, quae tota corruerat. Ergo necesse fuit ut tangeret caelum et terram. Iste hierarcha debuit esse *praecelsus, sensatus, Deo acceptus, victoriosus, largifluus, iustus* ».

[22] A.a.O., n. 13 (p. 345ab): « Debuit primo esse *praecelsus* potentia, qui solus posset salvare... Ab ipso enim procedunt *miracula* ; et ideo necesse fuit, in ipso ostendi miraculum miraculorum, scilicet multiformitatem naturarum. Habet enim naturam *corpoream*, naturam *spiritualem*, naturam *divinam* ; naturam *temporalem*, *aeviternam*, *aeternam*. Unde habet ligare infima supremis... In hoc miraculo fides accipit vires suas ».

darum heißt er *Wunderbarer* [23]. Der erste Name Christi als Reparator, *Wunderbarer*, und die diesem Namen zugeordnete Eigenschaft, *hocherhaben*, sind mehr allgemeiner Natur und gewissermaßen der Ausweis dafür, daß Christus die Macht hat, die in Unordnung geratene himmlische und irdische Hierarchie wiederherzustellen.

Die an zweiter Stelle genannte Eigenschaft Christi als Reparator geht bereits ins Einzelne. Unser Hierarch muß (als *Ratgeber*) *verständig* sein gemäß der ihm eigenen dreifachen Weisheit: der angeborenen, wie sie die Engel besitzen und der erste Mensch sie besaß, der eingegossenen und der ewigen. Durch die angeborene Weisheit *weiss* er alles, was wir durch einen Habitus wissen, d. h. uns nur durch erworbenes Wissen angeeignet haben können; durch die eingegossene Weisheit *begreift* er wie im Glorienlicht und unbegrenzt, durch die ewige Weisheit begreift er *alles*. Wer nämlich die ganze Welt wiederherstellen soll, muß die Urgründe der Welt kennen. Der Hierarcha-Reparator muß also nicht nur mächtig, sondern auch verständig sein [24]. Bonaventura geht dann noch eigens darauf ein, warum Christus außer der göttlichen noch andere Weisheit besitzen mußte, und er gibt als Grund dafür an, daß Christus erfahrungsfähig sein mußte. Das machte ihn zum besten und weisesten Ratgeber, von dem die *sichersten und klarsten Lehren* ausgehen, durch die wir unterrichtet werden müssen, weshalb er der *Ratgeber* schlechthin ist. Daß damit Christus als dem Hierarcha-Reparator ausdrücklich die Urfunktion des «illuminare» zugesprochen wird, ist unmißverständlich. Besondere Bedeutung hat deshalb in dem Zusammenhang der Satz, daß alle anderen Weisen gewissermaßen nur Bilder und Gleichnisse des eigentlichen Weisen sind [25].

[23] A.a.O.: « Ut ergo possit de mortuis facere vivos, de hominibus filios Dei; necesse est ut sit *praecelsus* ; et hoc est quod dicit *admirabilis* ».

[24] A.a.O., n. 14 (p.345b): « Item, necesse est ut hierarcha noster sit *sensatus* iuxta triplicem sapientiam in eo, *innatam* scilicet, sicut fuit Angelis et primo homini, *infusam*, *aeternam*. Per primam *scit* omnia quae nos possumus per habitum scire; per secundam *comprehendit* gloriose et infinite, quia *sapientiae eius non est numerus:* per tertiam *omnia*. Qui enim reparare debuit totum mundum, necesse erat ut sciret condiciones totius mundi; unde ad Hebraeos quarto: *Vivus est Dei sermo et efficax;* sequitur: *Omnia nuda et aperta sunt oculis eius*, ad quem nobis sermo. Unde oportebat non solum quod esset potens, sed etiam quod esset sensatus ».

[25] A.a.O., n. 15 (p. 345b-346a): « Sed si dicas 'quae necessitas fuit ut haberet sapientiam aliam praeter divinam?', – respondeo: ut *experiri posset;* ad Hebraeos: *Non habemus pontificem, qui non possit compati infirmitatibus nostris; tentatum autem per omnia pro similitudine, absque peccato.* Iste autem *advocatus* est pro nobis, et *iudicat* contra nos. Iste fuit optimus *consiliarius* et sapientissimus; unde omnes alii sapientes non fuerunt nisi quaedam figurae et simulacra istius sapientis. Ab isto procedunt *documenta certissima* et praeclara, quibus indigemus erudiri; ideo dicitur *consiliarius* ».

Drittens muß der Hierarcha-Reparator *Gott wohlgefällig* sein, weil wir einen ganz heiligen Versöhner brauchen. Bonaventura verweist zur Begründung u. a. auf das « plenum gratiae et veritatis » aus Joh. 1, 14. Seine völlige Gottförmigkeit und Begnadung setzt ihn dazu instand. Ja, unser Hierarch ist nicht nur Gott wohlgefällig, weil er *gottförmig*, sondern weil er *Gott* ist. Den Namen « Gott », den der Prophet von ihm ausgesagt hat, trägt er also zu Recht. Von ihm gehen die heiligsten Beispiele aus. In dieser Funktion des Hierarchen treffen sich beide Akte des « illuminare » und des « purgare ». Vor allem in seinen Predigten hat Bonaventura die « via illuminativa » mit der « imitatio Christi » gleichgesetzt und somit die Erleuchtungsfunktion der « exempla » Christi betont [26], und wenn in *De triplici via* dargelegt wird, daß die dritte Stufe der Reinigung durch die Orientierung des Gewissens in der Betrachtung des Guten erfolgt, ist auch die Reinigungsfunktion der « exempla » Christi ausgesprochen [27]. Mit Hilfe von Bildern aus der Schrift unterstreicht Bonaventura wiederum die Urfunktion Christi als Hierarcha-Reparator auf den alle Gnaden der Reinigung und der Erleuchtung – das können wir zusammenfassend hier sagen – zurückgehen, womit zugleich gesagt ist, daß alle anderen, die innerhalb der hierarchischen Ordnung reinigend und erleuchtend wirken, dies nur in Teilhabe an jenen Urfunktionen tun, die Christus als Hierarcha und Reparator ausübt [28].

Die vierte Eigenschaft, die Bonaventura nennt, daß der Hierarch in höchstem Maße siegreich sein müsse, weshalb er auch der *Starke* genannt wird und er den Seinen starken Schutz bietet, trifft im Grunde genommen den Kern dessen, was Bonaventura allgemein unter « praelatio » versteht. Die « praesidia », von denen hier die Rede ist, weisen auf den « praeses », der diese « praesidia » gewährt, und der « praelatus » ist einer, dem das « praesidere » gebührt, dessen Aufgabe es ist [29]. Auch

---

[26] Vgl. BONAVENTURA, *Serm. de Temp.*, Dom. II Adv., s. 1 n. 3 (IX 47a); In Res. Dom. s. 3 (p. 276b); Dom. XVI p. Pent., s. 1 (p. 416a) u. a.

[27] BONAVENTURA, *De tr. via*, c. 1, n. 7 (VIII 5b); dazu DETTLOFF, *Das officium praelationis*, 216 u. 222.

[28] Vgl. BONAVENTURA, *Hex.*, coll. 3 n. 17 (V 346a): « Item, hierarcha iste est *Deo acceptus*, quia indigemus sacratissimo *reconciliatore*. Ad Hebraeos: *Talis decebat, ut esset nobis pontifex, sanctus, innocens, impollutus, segregatus a peccatoribus et excelsior caelis factus,* ut esset totus *deiformis;* unde in Ioanne: *Vidimus gloriam eius, gloriam quasi unigeniti a Patre, plenum gratiae et veritatis*, propter multitudinem gratiarum. Habuit enim gratiam *singularis personae*, gratiam *capitis*, per quam influit in membra, gratiam *unionis*, et haec est infinita ex una parte. Unde *Deo* fuit *acceptus* non solum quia *deiformis*, sed quia *Deus.* Quia Deus est, non potest esse non acceptus. Et ideo dicitur *Deus*. Et sic ab ipso sunt *exempla sanctissima*. Unde ubicumque in Scripturis fit mentio de emanationibus, de fluminibus paradisi, de scaturiginibus fontium, ad hunc referuntur ».

[29] Vgl. dazu DETTLOFF, a.a.O., 207f.

hier bringt Bonaventura zum Ausdruck, daß aller Schutz und damit, wie sich aus dem soeben dargelegten Zusammenhang ergibt, alle « praelatio » im allgemeinen auf Christus zurückgeht, wenn er den Abschnitt mit der Bemerkung schließt, daß alle Kriege und Siege der Schrift auf den Sieg Christi zurückgeführt werden [30].

Das « largifluus », das Bonaventura als fünfte Eigenschaft des Hierarchen nennt und dem Namen « Vater der zukünftigen Welt » zuordnet, werden wir wohl am besten mit « aus reicher Fülle schenkend » wiedergeben. Wie die Wolke in die Höhe steigt und dann der Regen niederströmt, so stieg auch Christus empor, um seine Gaben austeilen zu können. Die Gabe, um die es sich hier vor allem handelt, ist der Heilige Geist. Zunächst verlieh er ihn verborgen, nach seiner Himmelfahrt jedoch offenkundig. Und dieser Heilige Geist, die erste Gabe Christi als Hierarcha-Reparator, wurde nun seinerseits zum Hierarchen, der sowohl die himmlische wie die irdische Hierarchie reinigt, erleuchtet und vollendet. Zur näheren Begründung verweist Bonaventura auf Apg. 2, 2f. Im Daherfahren wie ein Sturm sieht er die Reinigung angedeutet, im Erscheinen der Feuerzungen die Erleuchtung und im Herablassen über die Einzelnen die Vollendung. Vom Heiligen Geist stammen alle Gnadengaben. Aber diese Gnadengaben, sind, weil der Heilige Geist selbst als Gabe Christi gesehen wird, zugleich Geschenke der Freigebigkeit Christi. Und deshald wird Christus auch « Vater der zukünftigen Welt » genannt, weil er der Anfang der Gnadenströme ist, durch die wir in der künftigen Welt leben werden [31]. Alle drei « actus hierarchici », die zwar hier in beson-

---

[30] BONAVENTURA, *Hex.*, coll. 3, n. 18 (V 346ab): « Item, oportet quod hierarcha sit *victoriosissimus* propter multitudinem triumphi et victoriae... Et ideo dicitur *fortis.* Ab hoc manant *fortia praesidia*... Unde omnia bella [Red. A hat auch ausdrücklich « et victoriae » – Ed. Delorme, 41] Scripturae referuntur ad victoriam Christi ».

[31] A.a.O., n. 19 (p. 346b): « Item, oportet quod hierarcha noster sit *largifluus* propter magnitudinem influentiae. Ad Ephesios: *Unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi. Propter quod dicit: Ascendens in altum captivam duxit captivitatem, dedit dona hominibus.* Sicut enim nubes ascendit in altum, ut postmodum pluat; sic ascendit Christus, ut dona sua daret; cum *elevatus est sol, et luna stetit in ordine suo.* Primo enim Spiritum Sanctum in terra occulte dederat, sed postquam ascendit, tunc manifeste, quia ipse Spiritus Sanctus fuit hierarcha *purgans, illuminans, perficiens,* et descendit Spiritus Sanctus in hierarchiam caelestem et subcaelestem. *Unde factus est repente de caelo sonus tamquam advenientis Spiritus.* Descendit Spiritus Sanctus ut *purgans;* unde dicitur *advenientis Spiritus;* ut *instruens: apparuerunt illis linguae dispertitae tamquam ignis;* in *virtute perficiente: seditque super singulos eorum.* Ab hoc manant dona *gratuita*. Quidquid ergo in Scriptura invenitur diffusionis in sole et aliis et conviviis referuntur ad largitionem eius. Unde in Psalmo: *Speciei domus dividere spolia;* et in Isaia: *Laetabuntur coram te, sicut exultant victores, capta praeda, quando dividunt spolia.* Haec sunt dona largitatis Christi. Unde dicitur *pater futuri saeculi;* quia ipse est principium influentiarum, per quas vivemus in futuro saeculo ».

derer Weise dem Heiligen Geiste zugeschrieben werden, werden im Letzten jedoch auch hier auf Christus als den eigentlichen Hierarchen zurückgeführt.

Der dritte der hierarchischen Akte, das « perficere », von dem bisher noch nicht eigens die Rede war, kommt im Zusammenhang mit der sechsten und letzten Eigenschaft zur Sprache, die Bonaventura am Hierarchen Christus erkennt. Der Hierarch muß im höchsten Maße *gerecht* sein. Das kann er aber nur, weil er nicht bloßer Mensch, sondern auch Gott ist. Als Mensch wäre er beim Richten immer auf Zeugen angewiesen, als Gott jedoch vermag er unfehlbar zu erkunden, untadelhaft zu untersuchen und unwiderruflich zu entscheiden. Von ihm stammt der gerechte Lohn, und deshalb wird er auch Vater der zukünftigen Welt genannt. Dieser Zusatz macht es unmißverständlich, daß mit dem gerechten Lohn der ewige Lohn, die Seligkeit, d. h. die eigentliche Vollendung gemeint ist. Wie alle Urteile der Schrift so ist auch das die ewige Vollendung besiegelnde Urteil ein Urteil Christi, und damit erweist sich, daß auch das « perficere » als dritter der hierarchischen Akte letztlich ein Akt Christi ist, an dem die irdischen Prälaten nur teilhaben. Der Schlüssel zu diesem Geheimnis Christi ist das Geheimnis der gottmenschlichen Einheit in Christus [32].

Wir sind davon ausgegangen [33], daß unter « Hierarchie » eine heilige (Hin-)Ordnung auf Gott zu verstehen ist. Sie stellt gleichsam einen Aufstieg dar, der durch bestimmte Einflüsse herbeigeführt wird. Wir haben gesehen, daß die Tatsache dieses so gearteten Ordnungsgefüges für dessen Glieder die Aufgabe einschließt, selbst in zunehmendem Maße bis zur Vollendung Gott ähnlich zu werden und zur Verähnlichung des Ganzen mit Gott beizutragen. Jeder Christ ist, will er sein Ziel erreichen, dazu verpflichtet, mit der Gnade Gottes mitzuwirken, um aus den Niederungen der Sünde durch Reinigung und Erleuchtung zur Vollendung der Gemeinschaft mit Gott zu gelangen. In gesteigertem Maße obliegt dies den Prälaten, also den Amtsträgern in der Kirche, weil sie

[32] A.a.O., n. 21 (p. 346b-347a): « Item, debet esse summe *iustus* propter multitudinem *iustitiae* infallibiliter inquirentis, irreprehensibiliter discutientis, irrevocabiliter sententiantis, *ut retribuat unicuique secundum opera sua*. Isaias: *Egredietur de radice Iesse, et erit iustitia cingulum lumborum eius; non secundum visionem oculorum iudicabit neque secundum auditum aurium arguet*. Ergo talis est Deus, quia, si esset purus homo, non posset iudicare nisi per testes. – Ad istud iudicium referuntur omnia iudicia Scripturae; et ideo dicitur *princeps pacis*. Unde ab eo manant *praemia iusta*. Iste ergo *David habet clavem, qui aperit, et nemo claudit; claudit, et nemo aperit*. Et clavis ista est *mysterium unionis* ».

[33] Vgl. DETTLOFF, *Das officium praelationis*, 209f.

in besonderer Weise dazu gesandt sind, ihre Brüder auf jenem dreifachen Wege zu führen, ihnen voranzugehen und ihnen und damit der ganzen Kirche die Dienste des Reinigens, Erleuchtens und Vollendens zu leisten [34]. Nun hat sich gezeigt, daß die « ministeria », zu denen die « praelati » in der Kirche gesandt sind, Dienste sind, die ursprünglich und aus göttlicher Macht und Fülle heraus Christus der Kirche geleistet hat und leistet. Nur er war auch dazu imstande, weil der Sündenfall einen neuen und radikalen Anfang bedingte, den nur der menschgewordene Gottessohn setzen konnte.

Überblicken wir das Ganze, so ergeben sich zwei Folgerungen:

1. Jedes Amt in der Kirche, dessen Grundfunktion wir als Reinigen, Erleuchten und Vollenden kennen gelernt haben, ist Teilhabe am Erlöserwirken Christi, der als Hierarch schlechthin Ur- und Vorbild jedes menschlichen Hierarchen, welcher Ordnung auch immer, ist. Das ist nichts Überraschendes, die Art und Weise jedoch, wie Bonaventura die Zusammenhänge sieht und die Linien zusammenführt, dürfte einer Beachtung wert sein.

2. Auch diese Untersuchung hat gezeigt, daß Bonaventura bei seinen Gedanken über die Kirche nicht von rechtlichen, sondern einzig und allein theologischen, genauer gesagt, christologischen Erwägungen ausgeht, woraus sich zwangsläufig ergibt, daß das kirchliche Amt von ihm im Grunde nur funktional gesehen wird. Der Gedanke als solcher ist gerade der heutigen Theologie nicht fremd; es wäre im strengen Sinne des Wortes « heilsam », würden heutige Überlegungen sich auch von solchen Grundgedanken leiten lassen, wie sie Bonaventura bestimmt haben.

[34] A.a.O. darüber ausführlicher.

THE PLACE OF WORD AND TRUTH IN THEOLOGICAL INQUIRY ACCORDING TO ST. ANSELM

REV. THOMAS F. TORRANCE

In order to get our orientation in St. Anselm's thought we can hardly do better that start with the little epistemological preface which he inserted into the *Epistola de incarnatione Verbi.* There he has in view the case of those who reject some Christian belief because they cannot grasp it by their understanding, foolishly judging that what they are incapable of comprehending themselves simply cannot be. Anselm rejoins that

« no Christian ought to dispute with respect to what the Catholic Church believes with its heart and confesses with its mouth, how it is not the case ["quomodo... non sit"]; but by holding indubitably to the unchanging faith, by loving and living according to it, he ought, as far as he is able, humbly to inquire into the reason why it is the case ["quaerere rationem quomodo sit"] »[1].

That is to say, Anselm rejects as irrational any attempt to judge the truth or falsity of some belief merely by reference to the alleged limits of the understanding itself, or to reject it for some reason external to the belief in question. The only right and wise thing to do is to probe into the ground on which faith arises and claims to rest with the question *quomodo sit* – How far is it really the case? To what extent is reality as the Christian believes it to be[2] ? This is to ask for some inner reason resting upon the *esse* of what is believed and being questioned, through which it may become evident whether there is a necessary relation between the knowledge of faith and the inherent rationality of what is believed[3]. That is the rational way in which to test a belief for its truth or falsity.

---

[1] ST. ANSELM, *Ep. de Inc. Verbi* (= *E.I.V.*), I (ed. SCHMITT F. S., *S. Anselmi Opera omnia*, II, 6, 10 f. 7, 1 f).

[2] Cf. ST. ANSELM, *Monologion* (= *Mon.*), 64 (I, 75, 1 ff); *Cur Deus homo* (=*C.D.h.*) I, 25 (II, 95, 18 f. 96,2 f) ; also BARTH K., *Fides quaerens intellectum* (Eng. tr.), 26 ff.

[3] *E.I.V.*, I (II, 20, 18 f) ; *C.D.h.*, I, 25 (II, 96, 2); *Mon.*, prol. (I, 7, 10).

What Anselm is challenging is an abstraction of the understanding or the structure of the reason from the object of knowledge and then a deployment of it in a speculative argumentation outside the field of empirical relations with reality [4]. True knowledge arises where the understanding and experience are coordinated, but that is why faith plays such a basic role in our knowledge of God, for it is in the movement of faith that that coordination takes place. Hence there is nothing strange in saying « he who does not believe will not understand »:

> « For he who does not believe will have no experience, and he who does not have experience will not know ["qui non crediderit, non experietur; et qui expertus non fuerit, non cognoscet"] » [5].

To the unbeliever, then, Anselm insists that as direct experience of the object is a necessary condition of knowledge, so experiential faith is a necessary condition for any understanding of what the Church confesses and for any judgment as to its truth, but to the believer he points out that it is not sufficient to rest content with faith as it arises from the hearing of God's Word, for the understanding already embedded in faith invites him to inquire into the truth of what is experienced and believed so that his knowledge may be grounded solidly upon it – indeed, unless he develops the understanding immanent in faith, it may perish and faith along with it [6]:

> « The knowledge of the man with experience ["experientis scientia"] surpasses the knowledge of the man who hears ["audientis cognitionem"] by the extent to which experience exceeds the hearing of a thing » [7].

Since it is in the experience of faith that we grasp the reality of God, the initial knowledge of faith (« audientis cognitio ») matures into rigorous and tested knowledge (« experientis scientia ») as we clarify and develop our understanding of what is grasped and believed. This is the procedure which Anselm elsewhere speaks of as « fides quaerens intellectum » [8].

Two comments may be offered about this. « Fides quaerens intellectum » is not an inquiry in which faith seeks to understand itself as such but one in which attention is directed upon the objective reality with which the knowledge of faith is actually in touch in order to let it

[4] *E.I.V.*, I (II, 7, 5 ff. 8, 1 ff).
[5] *E.I.V.*, I (II, 9, 5-6).
[6] *E.I.V.*, I (II, 9, 9 ff).
[7] *E.I.V.*, I (II, 9, 7-8): « Quantum enim rei auditum superat experientia, tantum vincit audientis cognitionem experientis scientia ».
[8] St. Anselm, *Proslogion* (= *Prosl.*), prooemiun (I, 94, 7).

disclose itself to the understanding in a firmer grasp of its truth. This results in a clarification and strengthening of faith, for then faith does not rest on ecclesiastical authority or even on biblical authority as such but on the solid truth that underlies all the teaching of the Holy Scripture. Hence far from leaving the realm of divine revelation or renouncing the source of knowledge in the testimonies of God, inquiry of this kind brings the mind directly under the compulsion of the divine Truth and the impress of its rationality, and so enables faith to enunciate its theological statements with greater clarity and precision [9]. In the second place it must be noted that while « experientis scientia » is distinguished from « audientis cognitio » and is ascendent over it, it cannot do without it or leave it behind, for it is precisely through faith which comes « ex auditu » that « experientis scientia » acquires its basic conceptuality or rational structure. That is why Anselm does not envisage any ascent from « scientia » to « sapientia », to a vision of God that ultimately transcends audition of His Word, for it is the Word heard by faith that is the source of our ability to conceive of God and it is in the obedience of faith that our conceiving of God takes place – « fides esse nequit sine conceptione » [10]. Hence while theological inquiry probes through the hearing of faith into clear and firm « scientia » of what is experienced in faith, it can do so only through the conceptual act in the heart of faith itself, and therefore only in the constant exercise of faith and never apart from the word of Holy Scripture, as read or proclaimed in the Church. In this conceptual act, however, the mind is concerned not merely with words or conceptions as such but with the reality cognised through them, for it is an act in which the mind is so adapted to the disclosure of God through His Word that God Himself in His own Truth (« veritas ») and Rationality (« ratio ») is communicated to it. That is why Anselm casts himself upon God in prayer, that under the impact of God's own activity his mind may be brought to know Him as it must know Him in accordance with His divine reality and nature [11].

Our task is now to investigate the place of word (*verbum*) and truth (*veritas*) in St. Anselm's thought in the hope that this will help us to understand what theological inquiry, as he conceived it, is about [12].

[9] *C.D.h.*, II, 19 (II, 131, 7 ff).
[10] St. Anselm, *De concordia* (= *De conc.*), q. 3 (6) (II, 271, 7 f).
[11] See the opening chapters of the *Proslogion*, 1-4 (I, 97-104).
[12] Cf. here the valuable essay of Warnach V., *Wort und Wirklichkeit bei Anselm von Canterbury*, in *Salzburger Jahrbuch für Philosophie*, Bd. V-VI, 1961-2, 157 ff.

I. – Word

Anselm defines word (« verbum » or « nomen ») as « vox significans rem » – vocable signifying a reality [13]. That definition is of decisive importance, for it insists that the function of word (primarily, at any rate) is not to express some inward or spiritual condition, that is, to be the instrument whereby the speaker expresses himself, but to be the sign through which attention is directed to some objective reality or event. Words are what they are through relation to their referents [14]:

> « Every word is a word corresponding to some object... For what has not been, and is not, and will not be, there can be no corresponding word » [15].

Anselm distinguishes words considered merely in themselves (« voces significativae »), from the realities or objects (« res ») they are employed to denote [16], and defines their meaning in the fulfilment of that denotation or rather in the realities themselves as they are perceived by the eye or thought or expressed in speech [17]. Words are rightly understood, therefore, not through a thinking of the signifying words but through a thinking of the things signified, for they are interpreted not as if they contained or exhausted the meaning in themselves, but as adapted for and pointing to realities beyond themselves. Thus the closer we get to the realities they signify, the more they are adapted to them and the more definitely they point to them, the truer they are [18]. Word that corresponds to reality in this way Anselm speaks of as « proprium et principale rei verbum » [19].

His views become clearer when we note several of the distinctions he draws.

There are, he says, three ways in which we can speak the same thing (« unam rem loqui »):

> « We speak things either by using sensibly sensible signs, i. e. signs which can be perceived by the bodily senses; or by thinking the things inwardly in our mind,

[13] St. Anselm, *De Grammatico* (= *De Gram.*), 17 (I, 162, 25-26); cf. 18 (p. 163, 21 ff. 164, 1 ff); *Prosl.* 4 (I, 103, 18 f.).

[14] *Mon.*, 10 (I, 24, 27 ff. 25, 10 ff).

[15] *Mon.*, 32 (I, 50, 20 f): « Nempe omne verbum alicuius rei verbum est... Eius enim quod nec fuit nec est nec futurum est, nullum verbum esse potest ».

[16] *Mon.*, 10 (I, 24, 27 f) *Mon.*, 65 (I, 76, 24 f).

[17] *Mon.*, 10 (I, 24, 24 ff).

[18] *Mon.*, 33 (I, 52, 18 f).

[19] *Mon.*, 10 (I, 25, 22).

> whether through the imagination of material entities or through the discernment of the reason, in accordance with the diversity of things in themselves » [20].

This is very different from the three-fold word of Augustine, for it does not involve the radical dichotomy between the intelligible and sensible worlds since the inward thinking and speaking are directed immediately to the concrete reality and not to some purely spiritual event that leaves it behind. Even when thought, word is « verbum rei », for it is thought in accordance with the nature of the thing itself.

Hence Anselm draws another distinction between « esse in re » and « esse in intellectu ». That had far-reaching importance for his argument in the *Proslogion* where it was stated in the form of a distinction between having something in the understanding and understanding that it actually exists [21]. For our purpose it is another statement of the same point that is more relevant:

> « There is more than one way in which something is said or thought in the heart. For a thing is thought in one way when the word signifying it is thought, and in another way when the entity, which the thing is, is understood » [22].

Thus words signifying things do their work in vain when we fail to understand the things they actually signify, and try to understand them in accordance with what they are in themselves [23].

In this relation between speech and the things thought or spoken of Anselm does not have in mind the individual words by themselves, for words have their meaning in denoting realities independent of themselves and they function properly only when employed in sentences or propositions that involve judgments in their acts of signification [24]. Of course a word is often a compressed sentence in itself, and stands for a whole concept, that is for a line of thought involving a judgment, but just because it is realities independent of our words that we think and speak, such words can only be regarded as linguistic short-hand for significant statements about realities. This raises another important distinction which Anselm makes, between the truth of signification and

[20] *Mon.*, 10 (I, 24, 31 f. 25, 1 ff).

[21] *Prosl.*, 2 (I, 101, 9-10): « Aliud est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse ».

[22] *Prosl.*, 4 (I, 103, 17 ff): « Non uno tantum modo dicitur aliquid in corde vel cogitatur. Aliter enim cogitatur res cum vox eam significans cogitatur, aliter cum id ipsum quod res est intelligitur ».

[23] Cf. Barth, op. cit., 163 f.

[24] *De Gram.*, 4 (I, 149, 11 ff); *De veritate* (= *De ver.*), 2 (I, 179, 1 ff), 13 (p. 197, 1 ff. 198, 1 ff).

the truth of things [25], but meantime we must try to see more clearly that for Anselm « verbum rei » is the essential word formed in accordance with the nature of what is thought or spoken [26].

In the three-fold way of speaking mentioned above Anselm points out that while the first three « varieties » are concerned with the contrast between the external and the internal sense, the « sensus » and the « intellectus » [27], that is, with the words and lexical equivalents which vary from language to language, the third is the form of speech as it is objectively determined by the reality denoted, and approximate to it. It does not vary but is the primary and proper word that underlies all variations in different languages. Anselm speaks of this word as 'natural' for it derives ultimately from the «locutio rerum» of the supreme Being through which the realities denoted were created, and therefore does not arise by convention so much as through the impress of those realities upon the mind [28]:

> « Since all words are invented on the ground of these, where these are, no other word is necessary for the recognition of a thing, but where these cannot be, no other word is of use for pointing the thing out » [29].

It is in and through the «verbum rei» that speech really does its work in ostensive acts that lead to the recognition of the objects concerned. It is so related to the reality denoted that in and through it the reality itself comes to view. It is the primary function of words, then, to be, as it were, the transparent medium through which we think or speak things directly. The realism of this « cogitatio rerum » or « locutio rerum » is one of the most outstanding features of Anselm's thought [30]. Indirect speaking or thinking is normally necessary only when the object is not present, and we have to rely on memory and the images it conjures up [31].

It is at this point, as Fr. Warnach has pointed out [32], that Anselm's

[25] *De ver.*, 2 (I, 177, 6 ff. 178, 1 ff. 179, 1 ff). See my essay, *The Ethical Implications of Anselm's De veritate*, in *Theologische Zeitschrift* 24 (1968) 309 ff.
[26] *De Gram.*, 17-18 (I, 162-164).
[27] *De Gram.*, 4 (I, 149, 13).
[28] *Mon.*, 10 (I, 24-25), and *De ver.*, 2 (I, 177 ff). The distinction between natural and conventional is similar to, but not quite identical with another, between « significatio substantialis » and « significatio accidentalis », *De. Gram.*, 12 (I, 156, 22 ff. 157, 1 ff), 15 (p. 161, 6 ff) and *De ver.*, 2 (I, 179, 10 ff).
[29] *Mon.*, 10 (I, 25, 12 ff): « Et quoniam alia omnia verba propter haec sunt inventa: ubi ista sunt, nullum aliud verbum est necessarium ad rem cognoscendam; et ubi ista esse non possunt, nullum aliud est utile ad rem ostendendam ».
[30] See *Prosl.*, 4 (I, 103, 16 f) *Mon.*, 32 (I, 50, 16 ff), 33 (p. 52, 15 ff).
[31] *Mon.*, 31 (I, 48, 17 ff). 33 (p. 52, 20 f), 62 (p. 72, 14 f).
[32] Warnach, op. cit., 165 f.

view is sharply differentiated from Augustine's, for according to Augustine the word is always formed out of the memory; memory always plays the role of an intermediary [33]. Anselm is no less conscious of the importance of memory, as we can see from his discussion of the Trinity, in which he owes not a little to Augustine, but unlike Augustine he does not explain the place of what we may call ' tacit knowledge ' by calling in some form of Plato's doctrine of reminiscence, but recognises that we are always able to know more than we can express in words or define in concepts. That applies above all to our knowledge of God and the statements we make about Him [34], but in all knowledge we employ forms of thought and speech that approximate to their objects [35].

According to Anselm, every real word (« verbum rei ») by which some reality is spoken mentally is in some degree the likeness or image of that reality:

> « All words of this kind by which we speak any realities in the mind, that is, think them, are likenesses and images of the realities to which they correspond as words; and every likeness or image is more or less true according as it more or less closely intimates the reality of which it is the likeness » [36].

The « verbum rei » is something formed in the mind. It is not to be confounded with the « res » itself, but is an *expression* formed in the mind as the result of the *impress* of something other than it, as the person responds to it, intuites it, or listens to it, as the case may be [37]. It is in the propriety of the expression to the reality that meaning and truth lie. Hence the « verba rerum »

> « may be said, without absurdity, to be truer the more they resemble the realities to which as words they correspond and the more expressly they stand as signs for them. For (with the exception of those entities which we employ as their names in order to signify them like certain sounds such as the vowel *a*) no other word seems to resemble a reality so much as the word which corresponds to it, or which expresses it, so much as that likeness which is expressed in the eye of the mind as it thinks the thing itself. Rightly, therefore, must that be called the supremely proper and primary "rei verbum" » [38].

[33] St. Augustine, *De Trinitate*, XV, c. 10 n. 15.
[34] *Mon.*, 64 ff (I, 74 ff).
[35] *Mon.*, 10 (I, 25, 24), 31 (p. 50, 13) etc.
[36] *Mon.*, 31 (I, 48, 18-21).
[37] *Mon.*, 33 (I, 52, 8 ff), 38 (p. 56, 24 f); cf. 68 (p. 78, 14 f).
[38] *Mon.*; 10 (I, 25, 15-22): « Nullum aliud verbum sic videtur rei simile cuius est verbum, aut sic eam exprimit, quomodo illa similitudo, quae in acie mentis rem ipsam cogitantis exprimitur. Illud igitur iure dicendum est maxime proprium et principale rei verbum ».

Or, as Anselm puts it in another passage:

« Whatever reality the mind, either through the imagination of the body or through the reason, seeks to think truly, it tries to express its likeness, so far as it is possible, in its own thought. The more truly it does this, the more truly does it think the thing itself »[39].

It will be apparent from these citations that when Anselm uses the terms ' expression ', and ' express ', he is not using them in the subjective sense which predominates today, but in their old objective sense. Only in the case of self-reflexion or in the case of an absent object not in the vision of the mind, will speech involve an expression of a subjective state of the speaker, but even then it will be the result of an impression from something other than itself[40].

At this point, however, a critical question arises, which Anselm brings up.

Every word is a word corresponding to some object or reality. If it did not have a relation to something other than itself of which it was the word or image, it would not be the word or image of anything – it would be empty and non-sensical. There can be no doubt, however, that objects, even creaturely objects, are *very different in themselves from what they are in our knowledge of them*, for in themselves they exist by virtue of their own essence, while what is in our knowledge is not their essence but their likeness[41]. That would be quite disastrous if the words or images themselves were the immediate objects of knowledge, or if we cognised the realities they express only by the inspection of the images in our minds. But that is not Anselm's view: rather do we inspect the realities through the images that arise in the mind, so that through them we think and speak the realities themselves. « Rem cogitare, rem dicere, rem exprimere », are characteristic Anselmic expressions. All-important is Anselm's insistence that we are able to distinguish between a thing and the likeness of a thing – if we could not make that distinction there would be no ground for distinguishing truth from falsity[42].

By their very nature, then, the words, expressions and images we employ correspond to realities other than themselves, realities that are what they are independently and not through the words, expressions

[39] *Mon.*, 33 (I, 52, 15-19).
[40] *Mon.*, 33 (I, 52, 20 f), 62 (p. 72, 14 ff).
[41] *Mon.*, 36 (I, 54, 18 f. 55, 1 ff).
[42] *De ver.*, 6-9 (I, 183-189).

and images that denote them. Unless there were these realities there would be no words, expressions or images of them. Anselm does not attempt to offer any account of how these words, expressions and images are related to the realities they indicate, for that in the nature of the case is not expressible in words, but he remains convinced that those realities show through in their distinctness and independence, which has the effect of revealing the measure of their unlikeness or disparity between our words, expressions and images and the realities themselves. This is where one of the most persistent of our problems lies, for man is a creature who, unlike God, fails to express adequately what he perceives, and the fault lies with him, and not with what he perceives. Hence to get at the truth he must strive to uncover his own falsifications[43].

It is because our words, images, and expressions correspond to what is other than themselves, and function denotatively by pointing away from themselves, that we need not be alarmed by the measure of their disparity or unlikeness to the realities they indicate, for it is precisely that unlikeness or disparity that helps us not to confound them with the realities they indicate, and thus serves their denotative purpose. That is why Anselm can insist that our theological statements, even if they fall short of the Truth they intimate, are not therefore necessarily false[44].

Since words are of this kind and function in this way, we use them rightly when we do not let our understanding stop short at the words themselves, but pass through them to think and speak the things or realities to which they direct our understanding. Indeed unless we do that we do not properly understand the words as signifying vocables even when they are considered in the continuity of their grammatical and logical connexions. Hence in discussion with his pupils Anselm warns them not to be content with understanding what he says but to consider the things themselves about which he speaks[45]:

« Since words ["voces"] do not signify unless they signify things, in order to say what the words signify, it is necessary to say what the things are »[46].

To understand propositions or statements we have to listen in to the truth to which they refer. Anselm's term to describe that all-im-

[43] *De Gram.*, 8 (I, 152, 21 f) *De ver.*, 6-7 (p. 183-186); cf. *Mon.*, 29 (p. 47, 22).
[44] *Mon.*, 65 (I, 77, 1-3).
[45] *De Gram.*, 8 (I, 152, 9 f), 18 (p. 164, 7 ff).
[46] *De Gram.*, 17 (I, 162, 23 f).

portant concomitant act is « subauditio »[47]. Truth resides not primarily in statements or propositions but in the essence of things, so that unless we give ear to the latter we have not really understood the former even if we have not listened to it[48]. This involves the distinction between « veritas significationis » or « enuntiationis », and the « veritas essentiae rerum » which we must now go on to consider.

II. – Truth

Anselm supplies the best examples of the « subauditio » in action, especially in the *Monologion* and in the *Cur Deus homo*[49]. In both of them he begins with the actual knowledge he has, which has been acquired through faith and the understanding that is embedded in it, that is through understanding and believing what has been communicated through the Scriptures and the Church. But in both of them he is determined to penetrate through the truth of biblical and ecclesiastical statements to the « solida veritas » upon which they rest[50], in order that everything may be expounded directly in the light of the truth and under its guidance[51], and so under the necessary structures of the reason which it acquires when it listens to the truth and submits to its compulsion[52]. This is not to resist or impugn the authority of the Scriptures, or of the doctrines of the faith that arise out of them, but on the contrary to establish them all the more firmly through this critical activity upon their true foundations[53].

By *truth* Anselm clearly means the reality of things as they actually are, and therefore as they ought to be known and expressed by us. Everything is what it actually is and not something else, and cannot be other than it is. Therefore it must be discerned and known in accordance with the necessity of its being what it is[54]. That is what Anselm called the « veritas rei », or « the rational solidity of the truth, i. e. its necessity »[55].

[47] *De Gram.*, 7 (I, 152, 1 f).
[48] *De ver.*, 9 (I, 188, 27 ff. 189, 1 ff).
[49] *Mon.* prol. (I, 7, 5 ff. 8, 21 ff); *C.D.h.*, praef. (II, 42, 11 ff), I, 1 (p. 48, 25 f. 49, 1 f), 4 (p. 52, 3 f); II, 19 (p. 131, 7 ff).
[50] *C.D.h.*, II, 19 (II, 131, 9).
[51] *Mon.*, prol. (I, 7, 5 ff), 19 (p. 33, 26 ff); *C.D.h.*, II, 9 (II, 106, 7 f).
[52] *Mon.*, 19 (I, 34, 12); *C.D.h.*, praef. (II, 42, 13 f); I, 4 (p. 52, 3 ff); I, 10 (p. 66, 19 ff. 67, 1 ff).
[53] *Mon.*, prol. (I, 7, 7 ff) *C.D.h.*, II, 19 (II, 131, 7 ff).
[54] *Mon.*, 16-19 (I, 30-35).
[55] *C.D.h.*, I, 4 (II, 53, 3 ff); *Mon.*, 23 (I, 41, 21 ff. 42, 1 ff).

To that truth or necessity in the object of knowledge there corresponds a truth or necessity in knowledge, the impossibility of conceiving the object as being other than it is. Hence all interpretation and understanding must be critically tested through a *concomitant* or *concordant* activity in which we listen in to the truth of things, yielding to their natural necessity, for in that way we are enabled to straighten out our conceptions and statements in accordance with the nature of things as they really are[56]. Only when we are able to embody in our thinking or in our statements a rational order or necessary sequence which reflects or participates in the « ratio veritatis » have we engaged in scientific activity[57].

To the question as to the nature of the truth Anselm devoted a special treatise, *De veritate*, in which he defined truth as rectitude or rightness (« rectitudo »)[58]. The truth of things is that they are what they are and what they ought to be in accordance with their natures. When they are what they ought to be, they are rightly, and that rightness of their being remains whether we know them or not; it is immutable[59]. Hence by « rectitudo » Anselm defines the truth of a thing in terms of its *essence*, its being what it is, and its *necessity*, its inability to be other than it is. But he distinguishes this rectitude which is truth, from the rectitude or straightness which we perceive by the senses in physical bodies, as the rectitude which is perceptible by the mind alone (« rectitudo sola mente perceptibilis »)[60]. That is by no means to give a purely intellectual definition of truth, but on the contrary to insist that truth is that which we perceive in the « essentia » of things, in real being.

This truth or rectitude in the essence or being of things Anselm distinguishes on the one hand from the truth of signification[61], and on the other hand from the supreme Truth of God[62]. The truth of signification is that which must be signified of a thing in accordance with its nature. Hence the truth of signification is the effect of the truth of being or the essence of things. But because God is the source and Truth of all

[56] *Mon.*, 19 (I, 33, 26 ff. 34, 1 ff), 23 (p. 41, 21 ff); *C.D.h.*, I, 10 (II, 67, 1 ff).
[57] *C.D.h.*, II, 19 (II, 131, 7 ff. 14 ff); *De conc.*, I, 2 (II, 248, 5 f).
[58] *De ver.*, 2 (I, 178, 25. 179, 11), 3 (p. 180, 12), 4 (181, 4 f), 5 (p. 181, 25 f. 182, 5 ff), 10 (p. 189, 31. 190, 1 ff), 11 (p. 191, 6 f. 19 f), 12 (p. 191, 27 f. 192, 5 ff etc.), 13 (p. 196, 28 f. 197, 4 ff etc).
[59] *De ver.*, 7 and 13 (I, 185 ff, and 196 ff).
[60] *De ver.*, 11 (I, 191, 19 f), 12 (p. 192, 7 f), 13 (p. 196, 29).
[61] *De ver.*, 2 (I, 177, 20 f. 178, 1 ff. 179, 1 ff).
[62] *De ver.*, 10 (I, 189 f), 13 (p. 196 ff).

truth, as the Creator of all being, the truth of the essence of things is what they must be in accordance with their natures in dependence upon God as their Creator. Hence the truth of the essence of created things is the effect of the supreme Truth.

What do we mean when we speak of the truth of statements, then? When is a statement true (« quando est enuntiatio vera »)[63]? Anselm answers that the truth of a statement (« veritas enuntiationis ») cannot be found in the statement (« enuntiatio » or « oratio ») or in its signification as such, nor can it be identified with the thing stated (« res enuntiata ») which is rather the cause of its truth. It is found in the act of signification and in its proper fulfilment. A statement is true when it signifies that that which is, is, and signifies it as it should be in accordance with its nature. Hence the truth of a statement is its rightness. By that Anselm means an objective rightness, one that remains when the signification itself perishes, for it derives from the rightness of the thing signified, and shows through when it is signified rightly, although it is not affected by the signification itself[64].

The truth of statement, then, is two-fold, for in signifying that that which is, is as it should be, it signifies both what it has been made to signify and what it has undertaken to signify. In other words, a true statement involves an actual conformity between the statement and the thing stated, and an intended conformity. Although the statement is enunciated under the compulsion of the reality or in accordance with its natural necessity, nevertheless there enters into it a real moment of the will in which the person making the statement fulfils what he has undertaken to signify[65]. Anselm's use of the term rectitude (« rectitudo ») is designed to cover that, and also what he calls the truth of will (« veritas voluntatis »)[66] and the truth of action (« veritas actionis »)[67] which are so apparent in moral behaviour, i.e. uprightness. Even in these realms Anselm insists that rectitude or rightness is objectively grounded, for the same « ratio veritatis » governs them as governs all significant activity in spoken or written speech[68].

In saying that the rightness by which signification is called right

[63] *De ver.*, 2 (I, 177 f). See again my article in *Theologische Zeitschrift* 24 (1968) 309 ff.
[64] *De ver.*, 2 (I, 179, 10 ff), 13 (p. 198, 1 ff. 199, 1 ff).
[65] *De ver.*, 2 (I, 179, 2 ff).
[66] *De ver.*, 4 (p. 180, 21 f).
[67] *De ver.*, 5 (p. 181, 12 ff).
[68] *Cf.* the discussion in *De ver.*, 2 (I, 177 ff), and *De ver.*, 5 (p. 181 ff).

remains even when the signification itself perishes, Anselm is insisting that the « veritas significationis » cannot stand by itself, but follows as effect from the very nature of the thing which is signified[69]. Hence to understand the « veritas significationis » or the « veritas enuntiationis » we have to look through the signs employed to the things signified and understand the truth or the rightness of their being. The truth of thought and the truth of discourse both depend, therefore, on the existence of things and become manifest when we think and speak as we ought about them, making our affirmations or denials in accordance with the natures of the existents themselves[70].

Hence Anselm presses on to consider the truth of the essence of things (« veritas essentiae rerum »)[71], in which he finds a rightness of being that points beyond to the eternal Truth which is its source. Whatever there is, is truly, in so far as it is that which it is in the supreme Truth. Therefore truth is in the essence of things that are because they are what they are in the supreme Truth. But if nothing ought to be other than it is in the supreme Truth, then whenever anything is what it is in the supreme Truth it is what it ought to be, and so it is what it is, rightly. Thus Anselm also defines the truth of things as « rectitudo ». It is in that rightness that he finds the objective truth of signification, and finds indeed an objective signification in the existence of things themselves, since by the very fact that a thing is, it pronounces what it should be (« quoniam eo ipso quia est, dicit se debere esse »)[72].

Now that objective signification in the existence of things is also grounded beyond itself, in the eternal Truth of God, and indeed in the divine Rightness. The obligatory relation to the Truth of God deepens its objectivity indefinitely. However, there is a fundamental difference between the divine Rightness and all other rightness. The rightness of signification and the rightness of being are what they are obliged to be, but the supreme Truth is not Rightness because it has any obligation. Everything else is under obligation to it, but it is under obligation to nothing, nor is it what it is for any other reason than that it is. Thus the divine « rectitudo » is the ultimate source and cause of all other truths and rightnesses, and is itself caused by nothing outside of itself. Under the supreme Truth, then, which is the Truth of all truth, some truths are

[69] *De ver.*, 2 (I, 177, 6 ff. 178, 1 ff. 179, 1 ff), 9 (p. 188, 27 f. 189, 1 ff).
[70] *De ver.*, 3 (I, 180, 7 ff), 7 (p. 185, 8 ff), 13 (p. 197, 10 ff. 198, 1 ff).
[71] *De ver.*, 7 (I, 185, 8 ff).
[72] *De ver.*, 9 (I, 189, 24 f).

only effects, while others are causes as well as effects. Thus the truth that is in the existence of things is both the effect of the supreme Truth and the cause of the truths of thought and of statement, but the truths of thought and statement are in no sense causes of other truths [73]. All truths point back to the one supreme Truth and it is ultimately only in the light of that Truth that one can speak of the truth of signification or the truth of being. Strictly speaking, according to Anselm, truth is improperly said to be of this or that thing, since truth does not have its being in things or out of things or through the things in which it is said to be:

> « The supreme Truth which subsists in itself is the Truth of no thing, but when something is according to truth, then it is called the truth or the rightness of that thing » [74].

Two comments may now be offered about this account of truth. Through his use of « rectitudo » Anselm intends to assert with the greatest force the objectivity of truth. Thus the truth of signification is not only the conformity of statement to the reality stated, but an obligatory conformity, for the statement is enunciated under the claim or demand that comes from the side of what is stated, and is made in acknowledgement of that claim and in accordance with the nature of the reality that stands behind it. This means that there is an irreversible relation between the sign and the thing signified, the statement and the thing stated, for the truth of human statements is the consequence of the existence of things. But the objectivity is even deeper, for the truth of the existence of things follows similarly from the Truth of God Himself, since those things are not only what they are but are what they are under the compulsion that derives from God Himself. It is indeed in this indefinite objectivity that reaches out far beyond them that the truth of true human statements is to be discerned.

Practically speaking, this means that interpretation operates with a two-fold truth, the truth of signification and the truth of being. Statements are rightly interpreted when they are understood in their compulsory reference to the things signified, and when those things signified are understood for what they are and for what by their natures they must be. But when we see that the rightness of signifying points beyond to a rightness of being, and that the rightness of being points beyond to a

[73] *De ver.*, 10 (I, 189, 30 f. 190, 1 ff).
[74] *De ver.*, 13 (I, 199, 27 f).

source of being in the supreme Being, then we see that the truer statements are, the more they are open toward the ultimate Truth. By their very nature true statements have an indefinite quality about them which they acquire through pointing to the infinite and eternal Truth of God. That applies above all to theological statements, for they are statements about God than whom none greater can be conceived, the God who infinitely transcends our thoughts and statements about Him. Therefore statements about Him are rightly made and are rightly interpreted when we respect the rationality of the Truth that is so wide and so profound that it cannot be exhausted by mortals: « veritatis ratio tam ampla et profunda est, ut a mortalibus nequeat exhauriri » [75].

III. – Word of the Creator and word of the creature

In the light of what we have found Anselm saying about *word* and *truth* we must now go on to ask how he thought of the relation between the human word and the divine Word.

We return to the distinction Anselm draws between thinking a thing by thinking the word signifying it and thinking a thing by understanding the very entity which the thing is [76]. We think truly of a thing when through the word signifying it we think the reality itself – that is what Anselm called « cogitatio rerum ». Corresponding to this is the distinction between speaking of something « secundum formam vocum » and speaking of it « secundum rerum naturam » [77]. Since words only signify when they signify things, we understand them when we not only listen to what is being said but consider the things themselves that are being spoken about – that is, we have to pay attention to the « locutio rerum ». The « cogitatio rerum » or the « locutio rerum » describes the fundamental form of thinking or speaking that arises out of the pressure of reality itself upon us, for it is a form of thinking or speaking that is objectively rooted in reality. Anselm supplies a clear example of this basic thinking or speaking in the *Proslogion* when he develops

[75] *C.D.h.*, commendatio operis (II, 40, 4-5).
[76] *Prosl.*, 4 (I, 103, 17 ff).
[77] *De Gram.*, 18 (I, 164, 9 f), cf. 8 (p. 152, 9 f), 17 (p. 162, 25 f); and *De casu diaboli*, 11 (I, 250, 21 f) where the contrast is between « secundum formam vocis » and « secundum rem ».

a train of thought that *forced itself* upon him as he was meditating upon the grounds of faith [78].

We now recall the important observation Anselm made when he was discussing the « proprium et principale rei verbum » with which we are concerned in basic thought and speech, that the « locutio » in which words of this kind consist points back to a « locutio rerum » that existed in the supreme Substance (« apud summam substantiam »), before the creation of the « res » themselves, both as the means through which they were created, and as the means, once they are created, through which they may be known [79]. Behind this lies the biblical teaching that all things that are made are created through the Word of God, and they remain in existence in that they consist in and continue to be upheld by that Word of the Creator. In the Augustinian tradition, within which Anselm himself stood, this had often been given a rather Platonic interpretation, to mean that all creaturely realities owe their being to participation in the eternal forms or ideas of the divine Mind or Reason. Hence, as Anselm himself says, they exist more truly in the Word of God, in the « cogitatio » and « locutio » of God than in themselves [80].

In Anselm's thought this is cognate to his notion that the truth of the essence of things derives from and points back to the supreme Truth as effect to its cause. But far from detracting from the reality of existence as merely phenomenal in comparison to noumenal reality, this had the effect of deepening and strengthening the objectivity of the truth of existence, for Anselm did not take over from Augustine the notion of a radical dichotomy between the « mundus sensibilis » and the « mundus intelligibilis ». That affected Augustine's understanding of the operation of the divine Word, for with him the divine « locutio » is nothing more and nothing less than the divine « cogitatio », and so his understanding of the divine Word reaches back to the point where it is identified with the Light and Truth of the divine Being. But what is highly distinctive in Anselm's thought – and this is where he breaks decisively with the Augustinian tradition – is the seriousness and realism with which he understands the « locutio » in God, « apud summam substantiam », to which the « intimae locutiones » in created realities go back [81]. It is that connexion that gives the « locutio » or « ratio » em-

[78] *Prosl.*, prooem. (I, 93, 12 ff).
[79] *Mon.*, 10 (I, 25, 22-27).
[80] *Mon.*, 10 (I, 25, 22 f), 31 (p. 49, 7 ff), 36 (p. 55, 2 f), etc.
[81] *Mon.*, 10-12 (I, 24-26).

bedded in created things a depth of objectivity in which it is revealed that what they are in themselves they are independently of our knowledge of them.

Two points of capital importance are to be considered here.

A) Since things are known truly through an « intima locutio » that derives from and is backed up by a « locutio » in God we may make statements about them that are genuinely objective. But we may make statements like that only when we penetrate into the « intima locutio » of created things and let it govern our speech about them. That is to say, the form that these objects take in our knowledge of them is not one which we impose upon them, but which we discern in them and express in corresponding statements about them. This is to state again the point we noted before when Anselm insisted that the rightness or truth of the essence of things is independent of the statements we make signifying them, but here the relation between the signification and the reality signified is expressly described as « locutio », which makes it all the more clear that the truth of signification is, not something that we think up and impose upon the objects concerned, but a truth which we hear and put into our own words. In this event our own words rest upon a basic « rei verbum » which derives from a creative « locutio » in God.

When we ask how we are to think of this speech or « locutio » as embedded in created substance, i. e. in what sense they can be said to speak to us and reveal their natures, Anselm points on the one hand to the fact that they all derive their existence, and the truth they bear in their essence, from the creative activity of the Word of God, and on the other hand to the fact that they all have an internal rationality (« ratio ») which they derive from the rationality (« ratio ») of the supreme Truth. The first of these two points depends on the realism in which we think of the divine « locutio », and the relation between « dicere » and « intelligere » in God, which we shall consider shortly, but at the moment we note only Anselm's profound sense of the fact that the speech of God

> « whether separately by the utterance of separate words or all at once by the utterance of one word » [82],

is that which gives not only being but *rationality* to all created things. It is the second point, however, that helps us to see more clearly how he

[82] *Mon.*, 12 (I, 26, 26 ff).

regards the « intima locutio » of created objects, and relates it to the « intima locutio » of the Creator.

Anselm's use of « ratio » is parallel to his use of « veritas ». In all true knowledge there is a « ratio » of inquiry and of knowing [83], which corresponds to the « ratio » of the thing investigated or known [84], but behind both there is the « summa ratio » of God Himself [85], which he speaks of as the « ratio summae naturae » [86] and identifies with the eternal Word consubstantial with the Father [87]. Used in this way « ratio » refers to the rationality or order or mode of the truth, and therefore may be noetic or ontic depending on whether the reference is to the act of knowing or to the nature of the thing known, but used absolutely it refers to the « ratio veritatis » in God Himself [88]. As with the « veritates » so with the « rationes », the « ratio » of knowing derives from and is the effect, but voluntary effect, of the « ratio » of the object known, and although that ontic « ratio » is the ground of the noetic « ratio », it is itself caused or posited by the « ratio » of God in the objects of His creative activity.

According to Anselm, then, the rationality of our knowing is grounded in the object of knowledge but the rationality of the object depends not on itself but on the eternal Word and Truth, upon the Rationality, of God Himself. Hence the right use of the human « ratio » is in no sense creative and normative, and even the ontic « ratio » in the object is one conferred on it in its creation by God. Neither as noetic nor as ontic is the « ratio » higher than the Truth of God, but the Truth of God is the master of all « rationes », the ultimate « ratio veritatis » [89].

In view of the foregoing, the investigation of a creaturely reality must involve an activity in which we penetrate into its inner law of existence or rationality, allow our understanding to be informed and guided by it, and seek to articulate that understanding in an orderly manner, i.e. « sola ratione » [90]. We allow the truth of the reality to

[83] *Mon.*, 1 (I, 13, 12 ff); *C.D.h.*, praef. (II, 42, 13 f); *E.I.V.*, 1 (II, 6, 2 f. 7, 1 f), 6 (p. 20, 16 ff. 21, 4 ff); *De conc.*, q. 3 (6) (II, 272, 1 f); *De processione Spiritus Sancti*, 11 (II, 209, 14 f), etc.

[84] *C.D.h.*, I. 3 (II, 50, 18 f), 25 (p. 96, 1 ff) II, 16 (p. 117, 20 f) *Prosl.*, prooem. (I, 93 f), etc.

[85] *Mon.*, 16 (I, 31, 2 ff), 34 (p. 53, 17 f).

[86] *Mon.*, 9 (I, 24, 15).

[87] *Mon.*, 33 f (I, 51 ff).

[88] *C.D.h.*, comm. op. (II, 40, 4); II, 19 (p. 130, 29. 131, 7 ff); *Ad Proslogion Responsio Editoris*, 3 (I, 133, 11).

[89] For a fuller account of Anselm's understanding of « ratio » see BARTH, op. cit., 44 ff.

[90] *Mon.*, 1 (I, 13, 11); *C.D.h.*, I, 20 (II, 88, 8) II, 11 (II, 111, 28); II, 22 (II, 133,8).

force itself upon us in its own inherent intelligibility, and establish our knowledge through the development of necessary reasons derived from the side of the reality investigated. But what else is this than to give ear to the « intima locutio » in the creaturely object, and to translate it into an appropriate language of our own? It is through laying bare the ontic « rationes » in things that we allow them to disclose themselves to us as they are and as they should be, i.e. in their truth. But in so doing we know them not just as they are in themselves but as they should be in the supreme Truth, that is, in a dimension of rationality and objectivity that reaches out far beyond them into God, and is backed up by His creative Word. This means that even in the knowledge of creaturely realities we operate with an objective conceptuality, or with an inner logic (« ratio » or « locutio ») in the nature of things, which forces us to call in question all objectification or conceptualisation worked up from the side of man and imposed upon what he seeks to know and interpret, and which summons us to disciplined scientific activity in which we seek to order and rectify our thinking and speaking in accordance with the nature and rationality of what we seek to know and interpret.

So far we have been speaking of the investigation of creaturely objects that are mute and determinate in their nature, but what of creaturely realities that do not only have an « intima locutio » somehow embedded in them through their creation, but are themselves « loquens » by nature, such as the objects of faith which speak to us and which we hear through the Holy Scriptures? In other words, what is the nature of the reality we investigate when we seek to understand and interpret biblical and theological statements? What is the relation between the « locutio » of man in these statements and the « locutio » of God Himself in His Word? That is the second point of capital importance in Anselm's thought which we have to consider.

B) If human statements about created realities are true in so far as they derive from and correspond to a « locutio rerum » that goes back to the creative Word of God, and indeed a « locutio apud summam substantiam », how much more is that the case with true human statements about God! They derive their content and their truth through a « locutio » which God has provided for us in the Holy Scriptures and which is mediated through the preaching and teaching of the Church, a « locutio » that goes back to the eternal Word of God consubstantial with Himself. True human statements about God are made, therefore, in response to

speech directed to man by God, so that the thinking and conceiving that these statements involve take place on the basis of a word from God that has been heard and understood by man, i.e. received through faith. However, just as the truth of signification derives from the truth in the essence of created things, although that in turn is the effect of the supreme Truth, and just as the inner rationality of our knowledge derives from an objective rationality in the nature of created realities, although that in turn is one conferred upon them with their creation and points back to its source in the « ratio summae naturae », so the « intima locutio » of theological statements derives from and depends on the words and acts of God in revelation, yet they are the created images or similitudes of the eternal Word of God consubstantial with Himself. But this Word of God Anselm thinks of seriously as « verbum » as well as « ratio », as a « dicere » as well as an « intelligere » and therefore as « locutio » eternally real in the divine Being Himself. It is because the « locutio » of theological statements goes back through the « locutio » in biblical statements, which is the mediate object of faith, to an eternal « locutio » in God Himself that those statements, when true, enshrine a conceptuality that is objectively rooted and grounded in God's own self-revelation, and is not just constructed out of man's own independent interpretations. That is the great contribution of St. Anselm to the doctrine of the Word of God and to the nature of biblical and theological statements.

There are two problems here that require further thought and elucidation: In what sense can we speak of the « locutio » of the supreme Being as mediated to us through created realities? How can we through the use of human words, which correspond to created realities, speak truly of the supreme Being who transcends them altogether? These two questions are taken up by Anselm and discussed in sustained arguments in the *Monologion*, to which we turn only to take out of them the essential points relevant to our immediate purpose.

1) When Anselm speaks of a « locutio apud summam substantiam »[91], he asks to be understood as using the term « substance » in a unique sense appropriate to the supreme Being who is who He is in and through Himself, who ever remains identical with Himself in His immutability and

[91] *Mon.*, 10 (I, 25, 26 f), 11 (p. 26, 3 ff), 12 (p. 26, 26 ff).

simplicity, unaffected by « accidents » of facts of any kind external to His own Being, although He is the source of all other being, creating it out of nothing[92]. As such He is to be spoken of as *Spirit* who exists in so wonderfully singular and so singularly wonderful a way of His own that all other beings that seem to be comparable with Him are not[93].

Hence the kind of « locutio » that takes place in the supreme Being is one according to His nature, and must be spoken of as « locutio Spiritus »[94]

The « locutio » in the supreme Being, however, is not something different from the supreme Spirit, nor indeed from His « intelligentia » by which He understands all things. In Him speaking and understanding are not separable, for He does not, like man, fail to express (« dicere ») what He understands (« intelligere »)[95]. This is the « locutio » in God through which all things have been created, but the « locutio » itself is not a creature and cannot be contained within created realities (« impossibile est inter creata contineri »)[96]. However, if the « locutio » is not different from the Spirit but is consubstantial with Him, then it does not consist of more words than one, but is the *One Word* through whom all things were created[97].

This makes it clear, therefore, that the « locutio » in God is not a sort of language, any more than the « verbum rei » belongs to this or that language, for it is the primary and proper word basic and common to them all. But words of this kind (« verba rei ») by which we mentally think or speak *things*, are the likenesses or images of the objects to which they correspond, and are more or less true according as they approximate to their objects. What are we to say then about the Word by which all things are spoken and through which they are made? It cannot be said to be the likeness of created things, for then it would not be the Word of the supreme Truth. Rather do all created things have their truth in this Word. In the strict sense it is this Word only that exists, while created things are rather to be regarded as in its likeness, for it is according to it and by it that they are anything at all. Any relation or likeness between the Word of the supreme Truth and

[92] *Mon.*, 25-26 (I, 43 f).
[93] *Mon.*, 27-28 (I, 45 f).
[94] *Mon.*, 29 (I, 47 f).
[95] Cf. also *Mon.*, 60 (I, 70 f), 62 (p. 72 f).
[96] *Mon.*, 29 (I, 47, 14 f).
[97] *Mon.*, 30 (I, 48, 8-12).

created things, does not affect its reality, for it is itself the supreme Truth:

« Hence it follows that this Word is not more or less true according to its likeness to created things, but every created nature has a higher mode of being and dignity, the more it is seen to approach that Word » [98].

But even so a difficulty remains, Anselm says. How can what is simple Truth be the *Word* corresponding to those objects of which it is not the likeness? Every word is a word corresponding to some object, i.e. a « rei verbum », and every « rei verbum » is the likeness of the object to which it corresponds. Does that mean that

« if there were no creature, that Word would not exist at all, although it is the supreme Being in want of nothing? Or perhaps the supreme Being which is the Word, would still be the eternal Being, but not the Word, if nothing were ever created through that Being? » [99].

Anselm answers in the negative, for that would mean that there would never be a Word in God unless there were some being apart from Him. Moreover, if there were no Word in God He would say nothing to Himself, but since for God speaking is the same as understanding, it would mean that He understands nothing, which is most absurd. On the contrary, we must think of the eternal Spirit as eternally mindful of Himself and as understanding Himself after the likeness of a rational mind, or rather, not after the likeness of another, Anselm insists, for we must think of the Spirit in the first place (« principaliter »), and of the rational mind after *His* likeness:

« But if He understands Himself eternally, He speaks Himself eternally. If He speaks Himself eternally, His Word is eternally with Him ["At si aeterne se intelligit, aeterne se dicit. Si aeterne se dicit, aeterne est verbum eius apud ipsum"]. Accordingly, whether the Spirit is thought of apart from any other existing being, or along with other existents, the Word of the Spirit must be coeternal with Him » [100].

This argumentation makes clear that for Anselm the Word of God is to be understood as eternally Word (« verbum », « locutio ») in God Himself, that in God the Logos remains Word and does not disappear simply into Reason (« ratio »). «Dicere» and «intelligere» are integrally related in the unity, simplicity and eternity of the divine Being, Anselm will not confuse them with one another nor separate them from one

[98] *Mon.*, 31 (I, 50, 10-13).
[99] *Mon.*, 32 (I, 50, 22 ff).
[100] *Mon.*, 32 (I, 51, 15-18).

another in his understanding. He will not allow the divine « dicere » to be understood ultimately as simply the vision of the divine Mind, or the « locutio » to be dissolved, so to speak, into the divine Light. Word has eternal objectivity in God's own Being, for He eternally utters or speaks Himself, and is Himself the Reality of His Word. It is to that eternal objectivity of the Word in the infinite depth of the divine Being that every true word goes back, for it is in relation to that Word and the « locutio rerum » it posits in creation that all true and significant words have their reality.

It follows from this that God utters Himself and what He creates by a single consubstantial Word. He does not utter Himself by one Word and create the world by another Word, but utters whatever He creates by the same Word whereby He utters Himself. This is a Word that corresponds to Himself and is His own consubstantial likeness. Hence, although it is the Word through which the world is uttered it cannot be a word corresponding to the world since it is not the world's likeness but its ultimate source of being (« principalis essentia ») and its primary reality («prima veritas »). Thus far from being a mutable word corresponding to created or mutable realities, it is immutable corresponding to the eternal Reality of God, and is itself eternally real Word, the creative source of all other realities, and the fountain of all their rationality and truth [101].

If the Word were only a word (« verbum rei ») corresponding to the created realities of the world, a word of the world, a word that could be contained within created realities, then doubtless we could understand it and give it proper expression; but just because the relation of the Word of God to the world depends on its unique relation to the Being of God, and corresponds to His supreme Nature, it is impossible for us to grasp how it is eternally uttered within the divine Being, and therefore how God creates the world with the same Word by which He utters Himself:

« Since it is established that every created substance exists more truly in the Word, i.e. in the understanding of the Creator, than it does in itself, in the same proportion in which the creative Being exists more truly than the created, how can the human mind comprehend the mode of that speaking and that knowledge which is so vastly superior to, and truer than, created substances, if our knowledge is so vastly surpassed by those substances as their likeness differs from their being? » [102].

[101] *Mon.*, 33-34 (I, 51 ff).
[102] *Mon.*, 36 (I, 55, 4-10).

What may be most clearly comprehended, says Anselm, is

« that how the Spirit speaks, or how He knows those things which are created, cannot be comprehended by human knowledge » [103].

In these circumstances the only rational thing to do, as he says later, is to acknowledge that this is in the nature of the case [104]. But although we cannot grasp *how* the supreme Spirit through His own consubstantial Word or internal « locutio » both utters Himself and creates all things, that does not mean that we are up against something irrational, but rather something that is incomprehensible only through its own natural sublimity. Hence what this indicates for us is the limits of human inquiry beyond which we cannot go, or the limitation of our powers to put into words what is understood. But within those limits we may and indeed must probe as deeply as we may and seek to make clear the rationality of what we are given to understand.

That brings us to the next problem.

2) If the Truth is inexplicable from the side of man, but is yet to be understood and investigated, how can we through human words which correspond to created objects (« verba rerum ») speak truly of what transcends them altogether ? If the supreme Being about which we have been speaking is ultimately incomprehensible and ineffable in His own nature, then what have we been doing in making our statements about Him but constructing a picture of Him, so to speak, out of images that are really alien to Him, i.e. engaging in an objectifying movement in which we have imposed upon God false conceptual forms derived from our worldly forms of thought and speech? We have already seen how Anselm met this same argument in other forms, and that his answer has consistently been the following: through the images we use, through the forms of signification our propositions entail, and even through the basic words we employ in their correspondence to created realities, there shows through an objective rationality which is independent of our images and forms of speech. Moreover, because we can distinguish it from them, we have a firm base on the ground of which we can put our images and forms of thought and speech to the test to see how far they not only correspond to the realities they point to but provide for

[103] *Mon.*, 36 (I, 54, 16 f).
[104] *Mon.*, 64 (I, 74, 30 f. 75, 1-16).

us the medium in which our minds come under the compulsion of those realities, under their « necessitas » or « ratio veritatis ».

It is another form of the same argument that he develops here. Granted that the forms of thought and speech which we use fall far short of the transcendent Reality and in themselves have nothing in common with that Reality, nevertheless they are sufficiently relevant to be able to point beyond themselves to that Reality and so to serve our understanding and speaking of it. The problem is stated in this way:

« The supreme Being is so far above and beyond every other nature, that whenever anything is said about it in words which are shared with other natures, the sense in which they are used is by no means one which they have in common with them [105]. For what sense have I understood in all these words I have been contemplating except the common and normal sense? If therefore the normal sense of words is alien to the supreme Being whatever I have thought out does not apply to it. How then has anything true at all been found concerning the supreme Being, if what has been found is so far removed from Him? » [106].

Anselm asks in reply whether in some way (« quodam modo ») something has been learned about the incomprehensible Reality, and whether in some way (« quodam modo ») something has not been discerned, and goes on to argue for an analogical mode of understanding and employment of our forms of thought and speech, through which the transcendent and objective realities are allowed to impress themselves upon our minds.

He draws a distinction between a mode of speaking in which we express some reality directly in accordance with its proper nature, and another mode in which we signify through something else (« per aliud ») that which we are unwilling or unable to express properly or precisely, as when we speak « per aenigmata »:

« Often we see something not properly as it actually is in itself, but through some likeness or image, as when we look at someone's face in a mirror. In this way we express and do not express, we see and do not see, one and the same thing. We express and see it through something else; we do not express and see it through its own proper nature ["per suam proprietatem"] » [107].

[105] « Quia sic est summa essentia supra et extra omnem aliam naturam, ut si quando de illa dicitur aliquid verbis, quae communia sunt aliis naturis, sensus nullatenus sit communis ». Cf. *Mon.*, 26 (I, 44, 17 f): « Unde si quando illi est cum aliis nominis alicuius communio, valde procul dubio intelligenda est diversa significatio ». And see further *Mon.*, 27 (p. 45, 4 ff).
[106] *Mon.*, 65 (I, 76, 2-9).
[107] *Mon.*, 65 (I, 76, 14-18).

By this Anselm does not mean that when he conceives of the meanings of these words, such as *wisdom* and *essence*, he can somehow read the knowledge of the supreme Being off them, for when he considers their meanings like that he naturally turns to conceive the created realities rather than those that transcend all human understanding. But common terms like these may be used to intimate (« innuere ») or to point out (« designare ») a reality with which they themselves have nothing in common, and which utterly transcends them. In other words,

> « they set up in my mind a signification of their own which is utterly different from any understanding that my mind can achieve through working on this shadowy signification on its own » [108].

Hence, even though the forms of thought and speech we use are inadequate in themselves, because they point utterly beyond themselves, they may well direct us to the supreme Nature, incapable though He is of description in words or in any other way. They have to be used aright, however, under the instruction of the reason (« ratione docente ») « per aliud vel aenigmate », that is, in such a way that we allow our minds to come under the objective necessity or rationality of what forces itself upon us *indirectly through* them, then in spite of their impropriety or inadequacy they are not false analogies [109]. We may put that rather differently by saying that for Anselm all human attempts to express understanding of the supreme Being, than whom none greater can be conceived, are compromises with the truth, but they are not for that reason necessarily false, for their function is primarily denotative, and they intend a reality beyond their creaturely content by which their creaturely content is shown to be inadequate. They can succeed in fulfilling that function provided that in some way (« quodam modo ») they serve the self-revelation of the supreme Being and allow Him to impress His image upon the mind of man [110].

That does not take place, however, without the assistance of the supreme Being or without the active will of man. God has created the human mind to know and love Him, and has made it to reflect His image. The impress of that image upon man's mind is what Anselm calls a voluntary effect (« voluntarius effectus ») [111], for it calls for the

[108] Ibid.
[109] Ibid.
[110] *Mon.*, 66-67 (I, 77 f).
[111] *Mon.*, 68 (I, 78, 16); cf. *De ver.*, 12 (I, 192 f).

earnest devotion of man to the Truth, in which he allows it to imprint itself upon his understanding, and learns through a relation of love toward it to distinguish truth from falsehood [112]. This activity, however, takes place within the relationship of faith set up between God and man through His Word and through the obedience to Him which His Word calls forth from man [113]. The understanding that man has for God in all this activity is not one that he achieves on his own, but one that is constantly bestowed upon him through the self-revelation of God and on the ground of His grace [114]. This has to be linked up with the teaching of Anselm that we do not know anything in any way we choose, but only in the way in which it ought to be known, for that is the way that is according to its own inherent nature. We know God, the supreme Truth, therefore in a way that is in accordance with His own will to love us and communicate Himself to us, and in such a way that, as He the Creator confronts man, man's knowledge of Him is due to God's creative act within him [115].

It is thus that there takes shape within man's mind that inner word which is assimilated to the reality it denotes, and is the similitude or expression through which he thinks or speaks it. As such it is an objectively determined expression, compellingly related to the Word or « locutio » of God mediated to man through the Holy Scriptures and the preaching of the Church [116]. Because God is He than whom none greater can be conceived, He whom we cannot conceive on our own, it is only where His Name is manifest, where He has given revelation of Himself, where through His Creator Word He has posited « similitudines » of Himself, that there can take place the thinking and understanding and speaking of Him which, in spite of all the unlikeness and inadequacy of human forms of thought and speech in themselves, may yet be successful and valid. But even when His Word is heard and He is understood He remains in that hearing and understanding essentially He than whom none greater can be conceived, and He whom we cannot conceive on

[112] *Mon.*, 68 ff (I, 78 ff); cf also Anselm's discussion in *Mon.*, 49 (p. 64), 65 f (p. 75 f), 77 (p. 84), 79 (p. 85 f).
[113] *Mon.*, 75 ff (I, 83 ff).
[114] *De conc.*, q. 3 (6) (II, 270 ff) *Prosl.*, 1 f (I, 97 ff), 14 (p. 111 f), 18 (p. 113 ff), etc.
[115] Cf. *De ver.*, 10 (I, 190, 8 ff), where Anselm speaks of the « summa veritas » as « causa veritatis quae cogitationis est ». And see *Prosl.*, 3 (I, 103, 3 ff), and the exposition of this passage by Barth, op. cit., 150 ff.
[116] *Mon.*, 77-78 (I, 84 f) *De conc.* q. 3 (2 ff) (p. 264 ff); *E.I.V.* I (II, 3 ff), and *Prior recensio* 1 f (I, 281 ff).

our own[117]. It is for this reason that Anselm constantly conducts his theological inquiry with prayer that God may reveal Himself, may teach Him where and how to find Him, that God may renew His self-giving to Anselm, and enable him beyond any powers or capacities which his mind may have in itself to know and see Him in accordance with the rationality of the divine Truth or God's own « ratio veritatis »[118].

What we have been concerned to show in the foregoing examination and discussion of Anselm's thought is the immense importance of the relation between God's « dicere » and His « intelligere » which, without being simply identical are integrally connected in the supreme Truth. This is of the utmost moment for any biblical and theological inquiry, for it means that we must learn to discern behind all biblical and theological statements both the shining and the speaking of the divine Truth[119]. The Truth with which we are concerned is the Being of God which is also Word, and the Word of God which is also His personal Being. That is the nature of the transcendent Reality of God which biblical statements mediate, as they point to it through an assimilation in likeness to it which God gives them by His grace, and through the activity of His « locutio ». Everything depends ultimately upon the *creative speaking* of God which is the ground of all true knowledge of Him, the source of all our ability to speak of Him, and the active guide to all our understanding and inquiry of Him in His self-revelation[120]. It is because all created realities are truer in His Word than they are in themselves, that in the employment of the Word Himself they may serve to convey to us a knowledge of God that is quite beyond us; but because these created realities which God uses as the medium of His communication are truer in His Word than they are in themselves, they are in themselves in their relation to that Word far different from what they are in our knowledge of them, so that far from trying to reach knowledge of God through speculative reasoning from created things, we must let them fulfil for us the denotative function they are given in God's Word, i.e. to point above and beyond themselves to God's own Truth.

---

[117] *Prosl.*, 2-4 (I, 101-104), and *Resp. Ed.* 6 f (p. 136 f).
[118] See *Prosl.*, 2-6, and 14 especially (I, 101-105, and 111 f).
[119] See *Prosl.*, 14 ff (I, 111 ff), and Warnach, op. cit., 167 f.
[120] *Mon.*, 10 (I, 24, 24 f, and 25, 25 f): « Illa autem rerum forma, quae in eius ratione res creandas praecedebat: quid aliud est quam rerum quaedam in ipsa ratione locutio... ? Non immerito videri potest apud summam substantiam, talem rerum locutionem et fuisse antequam essent ut per eam fierent, et esse cum facta sunt ut per eam sciantur ».

SCOTUS' VOLUNTARISM AS SEEN IN HIS CONCEPT OF THE ESSENCE OF BEATITUDE

Fr. Robert Prentice, OFM

Scotus' voluntarism knows a Platonic-Bonaventurean return to God. It is born of the consideration of the divine liberty itself. It grows when it beholds how that liberty flows into creatures by the exercise of divine creative power. It is further developed by the consideration of the terminus itself of that power who is the image of the free triune God, and who constitutes himself for time and for eternity by the exercise of liberty. Scotus sees the life of man on earth and his journey towards his Fatherland always under the light of the voluntary activity of God and of man. God, he says, has left the imprint of his liberty in the mechanism which man uses to reach there whence his liberty took its origin: the contingency of the seven man-oriented precepts of the decalogue, and the freedom with which the grace of charity is bestowed. Man, for his complementary part, exercises his choice in collaborating with God by the observance of the commandments and the maintenance of charity, thus setting his compass on a constant course towards his Fatherland where he will freely enjoy the fulness of love in the beatitude of heaven. Thus the whole movement from God to man, from man to God, is seen by Scotus as a vast sweep in the exercise of a structure of liberty. Scotus' voluntarism is thus an attitude which sees liberty at the beginning, on the way and in the consummation of man's journey from and to God.

The consummation of man's attempt to realize himself and God in himself through the exercise of his liberty is attained in beatitude in heaven, where again Scotus brings his voluntarist outlook to bear on what constitutes the essence of this state in heaven.

He is a thorough-going voluntarist in the matter, asserting that the essence of beatitude is found in an act of the will, and more precisely in that of fruitional love. It is this aspect of Scotus' voluntarism which is now examined here.

It is precisely a question of what constitutes the essence of beatitude; it is not merely a matter of determining which acts will be exercised in heaven, but of determining which among all the given acts is the one which constitutes essential beatitude. This is a classical controversial area.

As Scotus says, about the only thing that every one agrees upon is that beatitude does not consist essentially in an act of the sensitive part of man, since they all acknowledge that such an act is incapable of attaining a perfect good. Hence, by inference, the act which constitutes essential beatitude is going to be one which proceeds from the intellective part of man, and which, because of its immateriality, is capable of attaining the highest good [1]. After this measure of agreement, there is a wide-open choice: some say that it consists in an operation of one of the faculties, some say it consists in the operation of the other faculty, others that in consists the operation of both faculties, and others that it consists more principally in one than in another [2].

The classical confrontation of opinions, however, takes place between St. Thomas and Scotus, where the former asserts that it consists essentially in an act of the intellect, and the latter, that it consists in an act of the will.

Strangely, both rely substantially on the same material and yet come to different conclusions. In such a case, one can surmise that the conclusions within the limits of this controversy are forced upon them

---

[1] Duns Scotus, *Ordinatio* IV d. 49 q. 4 n. 2 (ed. Vivès XXI 94b-95a): « In ista quaestione omnes tenentes beatitudinem consistere in operatione, concorditer tenent quod non consistit nisi in operatione aliqua partis intellectivae, ut distinguitur contra partem sensitivam, quia sola potentia immaterialis potest per operationem suam attingere perfectum bonum, in quo solo, ut in obiecto, est beatitudo; sed in cuius illarum potentiarum operatione sola consistat, si consistit in unica, vel in qua principalius, si consistit in ambabus, opiniones sunt ».

[2] Ibid. (p. 95a). As Scotus says, it was a much discussed question. Thus we might cite, among many: Richard of Mediavilla, *Sent.* IV d. 49 a. 1 q. 6, who says that beatitude consists in the acts of the intellect and the will together, but more principally in that of the will, for, as he says at the very end of the question, in *ad octavum* : « quia in visione inchoatur et in fruitione consummatur »; Peter of Tarantasia shares the same general opinion, but expresses the respective parts assigned to each faculty by saying that beatitude consists in the act of the intellect « originaliter » and in the act of the will « completive », cf. *Sent.* IV d. 49 q. 1 a. 1 q. 3; St. Bonaventure, *Sent.* I d. 1 a. 2 q. un. (I 36), using the term *disponere*, has much the same opinion as that attributed above to Richard; Henry of Ghent, *Quodl.* XIII q. 2 (f. 524rV), who holds that beatitude perfects the soul's essence makes many distinctions, some of which come from St. Thomas and others have passed into Scotus, but from among them all, we get the impression that fundamentally he favours the primacy of the act of the will in the action of uniting, in testimony of which we can cite: « Voluntas per dilectionem magis unitur fini quam intellectus per cognitionem » (f. 524rQ). Cf. *infra*, note 34.

by their wider world-view, in which one is an intellectualist and the other a voluntarist. St. Thomas, as is well known, speaks always from a world-view in which the intellect enjoys a fundamental primacy over the will [3], while Scotus' fundamental outlook favours the primacy of the will [4]. In both world pictures there is an unquestioning acceptance of facultative psychology.

Scotus discusses the question in the classical *locus*, namely, book four, distinction forty nine of the commentary on Lombard's *Sentences*, which in his case is published in its developed form in his *Ordinatio* [5].

In the concrete, his exposition takes the form of an exposition of the opinion of St. Thomas, an analysis of this opinion, from its strong and weak points, and finally a presentation of his own opinion that the act of the will constitutes the essence of beatitude and that this volitional act is specifically an act of fruitional love.

His exposition of St. Thomas' position is accurate, and his analysis quite penetrating. Ultimately he rejects St. Thomas' opinion because of its inadequacy, in that it does not take into consideration the principal act of the will which is that of the act of fruitional love. However, he also readily admits that sort of priority which the intellect obviously enjoys in the « order of generation », since, by nature, the intellect must first present the object to the will for its acceptance or rejection. This priority however is not the most important form of priority, since that of perfection exceeds it and it is this latter form which the will enjoys.

I. – Scotus' exposition of St. Thomas' opinion

As is generally the case when speaking of the doctrine of St. Thomas, so here Scotus does not *name* St. Thomas in speaking about the theories of the essence of beatitude, but contents himself with saying that « one opinion » holds etc. It is not hard for us, on our part, however, to identify this opinion as St. Thomas', since it is well known that he is of that mind. We shall, therefore, briefly place St. Thomas' theory in the context of his own works, where we shall observe the interesting fact that Scotus follows a very early form of St. Thomas' expo-

---

[3] Cf. e. g. St. Thomas, *Summa theologica* I q. 82 a. 3.

[4] Duns Scotus, *Ordinatio* IV d. 49 quaestio lat. (ed. Vivès XXI 123-164). I have expounded this Scotistic position in *Franciscan Studies* 28 (1968) 63-103.

[5] Duns Scotus, *Ordinatio* IV d. 49 q. 4 (ed. Vivès XXI 93-100).

sition of his position. After we have done that, we shall follow Scotus in expounding St. Thomas' negative argument, in proposing his justification of this position, and in giving an account of the positive Thomistic doctrine on the essential act of beatitude.

A. – *Literary Context of St. Thomas' Opinion*

As is well known, St. Thomas is the principal protagonist of the opinion that the essence of beatitude consists in the act of the intellect, whereby man sees God, through vision.

In fact, this has been the unvarying opinion of St. Thomas throughout his whole scholastic career, as can be seen from the fact that he embraces it as early as the *Commentary on the Sentences* and as late as the *Summa theologica*, with confirmations being found in several other works, such as the *De veritate*, *Summa contra gentiles* and the *Quaestiones quodlibetales*[6]. The substance of what St. Thomas has to say is the same in all of these *loci*, with only small and unimportant differences being noted. Hence the answer which Scotus proffers to St. Thomas on the matter is valid as a reply to any of these works of St. Thomas.

But it is an interesting fact that the work to which Scotus replies in particular is one of St. Thomas' earliest works, the *Commentary on the Sentences*, where, in book four, distinction forty nine, question one, « ad secundam quaestionem »[7], St. Thomas propounds exactly what Scotus attributes to him.

Scotus shows himself to be thoroughly conversant with this work of St. Thomas and to be utterly objective. Even though he differs from St. Thomas, Scotus does him rigorous justice in the manner in which he expounds his opinion and in conceding to him everything which is consistent with his own position. It would be impossible to accuse Scotus here of any lack of objectivity.

Perhaps the only question that could be raised is why he chose St. Thomas' *Sentences*, when there are found certain elements in it which St. Thomas himself later abandonned, not in so far as they were false, but only in so far as they were of no great importance. Probably there are two reasons to explain this choice. The first is that Scotus found

[6] Cf. St. Thomas, *Sent.* IV d. 49 q. 1 a. 1 « ad secundam quaestionem »; *Sum. theol.* I-II q. 3 a. 4; *De veritate* q. 22 a. 11; *Sum. c. gent.* III c. 26; *Quodl.* VIII q. 9 a. 19.

[7] See the ed. Parmae, VII, 1184a.

himself expounding that same distinction in his version of the *Sentences* and naturally turned to the parallel *locus* in the writings of St. Thomas. This is an understandable reason. The second is not quite so understandable to us, with our more refined historical sense, and it is this, that the Scholastics in general did not have a greatly developed sense of sources as regards their contemporaries or immediate predecessors – though it was already remarkably developed as regards their ancient fonts, such as those in Aristotle, Averroes, Avicenna (not Plato, Plotinos or Porphyry, surprisingly) and the Fathers. Hence Scotus did not take into account the internal development which St. Thomas underwent but was content with this parallel exposition. But, as mentioned above, this choice happens to make no substantial difference in this case, but merely prolongs the discussion a little by dwelling on matters which St. Thomas himself later came to consider as unworthy of special treatment.

Hence, the text which Scotus is following is that of St. Thomas' *Sentences*. The Thomistic text nearest to the *Sentences* in this matter is that of the *Quodlibetal Questions*.

B. – *St. Thomas' General Negative Argument Against the Act of the Will*

Scotus first states St. Thomas' opinion by saying that « one opinion » holds that the principal act which constitutes beatitude is that of the intellect, and that there is also a subsequent act which enters into beatitude as a sort of extrinsic perfection added to the intellectual vision which has already placed beatitude in existence[8].

Then he gives the argument which St. Thomas uses in justifying the position he assumes. As Scotus propounds it, it is reduced to a tight but complex syllogism, in which the two constituent parts of the minor are proved separately. By far the greatest part of this argumentation is devoted to the negative section of St. Thomas' opinion, which wants to prove that the essence of beatitude cannot consist in an act of the will; it is only at the very end of the proof of the second part of the minor that his positive theory appears. This is, in fact,

[8] Duns Scotus, *Ordinatio* IV d. 49 q. 4 n. 2 (ed. Vivès XXI 95a): « Una ponit quod [beatitudo consistit] in actu intellectus principaliter et essentialiter, et in actu voluntatis sicut in quadam perfectione extrinseca superveniente visioni, in qua est substantia beatitudinis ».

the technique that St. Thomas still uses in the *Summa* where he still is directed by the negative formulation of the matter:

« Dico ergo quod quantum ad id quod est essentialiter ipsa beatitudo, impossibile est quod consistat in actu voluntatis »[9].

As we have said, we shall here separate the negative from the positive aspects, but right now we shall propound the whole argument in both its aspects in the precise syllogistic form to which Scotus has reduced it. It is useful to retain the syllogistic form here, since it structures Scotus' whole exposition.

The syllogism, then, is as follows:

Maior : Beatitude is either (a) the extrinsic ultimate end which man attains by his operation, or (b) it is the intrinsic ultimate end, in which case it is nothing other than the act itself which primarily joins man to the extrinsic ultimate end.

Minor : But the act of the will cannot be either (a) the extrinsic ultimate end, or (b) the intrinsic ultimate end.

Concl. : Therefore beatitude does not consists in an act of the will in either sense (a) or sense (b)[10].

Scotus adds immediately as a qualifying statement that this opinion willingly concedes that beatitude comes into the will as an object, in that the good is the object of the will and beatitude, as the ultimate end, enjoys the aspects of the good, above all other objects[11].

C. – *St. Thomas' Justification of his Rejection of the Acts of the Will*

The justification of the argument consists in the justification of the two constituent parts of the minor. The first part is interesting enough in itself, but it is not very realistic, so that it is later dropped out of consideration by St. Thomas, since few people would seriously consider

[9] Cf. St. Thomas, *Sum. theol.* I-II q. 3 a. 4.

[10] Duns Scotus, loc. cit.: « Ratio ad hoc est talis: beatitudo vel est finis ultimus extra, quem res per operationem suam pertingit, aut finis ultimus intra, et ille est operatio illa sola quae fini exteriori primo coniungit; actus voluntatis neutro modo est finis ultimus; ergo nec beatitudo sic vel sic consistit in voluntate, ut actus eius ». This is a very tight synopsis of the argument which St. Thomas uses in *Sent.* IV d. 49 q. 1 « ad secundam quaestionem »; ed. Parmae, VII, 1184ab.

[11] Duns Scotus, loc. cit.: « ... licet sit in ipsa ut obiectum, quia ratio boni est obiectum voluntatis, et beatitudo – ut est finis ultimus – maxime habet rationem boni ». St. Thomas, loc. cit. writes: « ... Uno modo ita quod sit voluntatis obiectum et sic beatitudo, cum sit ultimus finis, et ex fine sit ratio boni, quod est voluntatis obiectum, oportet ponere beatitudinem in voluntate esse ».

that an act of the will which bears upon an act of the will is going to constitute beatitude. The second part is the essential part of the whole argument since it deals directly with the problem of the immediate act of the will on the first level of its activity in regard to the extrinsic ultimate end. However, since St. Thomas, in the *Sentences*, and Scotus, in his exposition of St. Thomas, both take that first part into consideration, it is necessary for us to do so also.

1) *The first part of the Minor is justified, namely, that beatitude does not consist in an act of the will about an act of the will.* Here the thing to be proved is that the act of the will is not the extrinsic ultimate end; that is to say, it does not consist of a first act of his own will, which a man attains by this second act of the will. St. Thomas proves this with two arguments.

First of all there is this concrete argument. The object of the will is always some end; hence *every* act which the will makes is ordained towards some end. If this is so, then, by its very structure, the act points to something beyond itself. Hence it cannot be the ultimate end. Accordingly, to use a second argument, if someone proposes that that first act of the will whereby we possess God is the extrinsic ultimate end towards which we move as towards our beatitude by means of a second act of the will, he proposes a contradiction, for that first act of the will can never be ultimate in the order of objects, since it points to some object beyond itself. The only way out of the contradiction would be to have recourse to an infinite regress, which is also untenable[12].

2) *The second part of the Minor is justified, namely, that an act of the will cannot be that by which man primarily unites himself to the*

[12] Duns Scotus, loc. cit. (p. 95ab): « Minor probatur quoad primam eius partem: tum quia obiectum voluntatis est finis, ergo omne velle est quoddam ordinari ad finem; tum quia velle non potest esse primum volitum, praesupponit enim aliud a velle prius esse volitum, quia actus reflexus praesupponit actum rectum terminatum ad aliud ab actu illius potentiae, alioquin esset processus in infinitum. Simile huic apparet in intellectu, quia intelligere non est primum intellectum, sed aliquid aliud ab intelligere est prius, quod est obiectum actus intelligendi recti ». Note here how Scotus goes on to make the comparison with the intellect's act considered in its first level of apprehension (« rectus ») and its second (« reflexus »). This, in fact, St. Thomas does in the *Commentary on the Sentences*. He formulates the same argument, perhaps a little more clearly, in the *Quodl.* VIII q. 9, a. 19: « Non autem potest esse quod primo volitum sit actus voluntatis. Prius enim est potentiam ferri in aliquod obiectum, quam quod feratur super actum suum. Prius enim intelligitur actus alicuius potentiae quam reflexio eius super actum illum; actus enim terminatur ad obiectum; et ita quaelibet potentia prius fertur in obiectum quam in actum suum, sicut visus prius videt colorem quam videat se videre colorem; et ita etiam voluntas prius vult aliquod bonum quam velit se velle; et sic actus voluntatis non potest esse primo volitum et per consequens nec ultimus finis ».

extrinsic ultimate end. This is obviously an argument which has more general pertinence, since it really touches what Scotus himself teaches. Here St. Thomas very early propounds that which is to remain his principal argumentation, even in the *Summa.*

The essential (« per se ») operation which unites man to his extrinsic ultimate end is that by means of which there takes place the primary attainment of that end. But this act cannot be an act of the will, since neither of the acts which the will performs is adapted to take primary possession of the object. For one sort is concerned with *absent* ends or objects, namely, acts of desire, and the other sort is concerned with *present* objects or ends, namely, the act of reposing or taking pleasure in those objects in so far as they are already present to it. Obviously, the will does not take possession of the extrinsic ultimate end by means of desire, since desire engenders its whole dynamics from the fact the object or end is absent: hence desire of the ultimate end expresses precisely the fact that the possession of the end has not yet taken place. But the other sort of operation of the will is also incapable of rendering the extrinsic ultimate end present – for the opposite reason, that it presumes that it is already present. Thus, quiescence or repose in the present last end does not bring that end into our possession, since the act can arise only when the last end is already present.

In fact, it is this presence of the object which creates the difference between the two sorts of acts of the will. For if the will, in quiescence, did not establish a different relation to the same object which, before, it desired, it would be performing the same act in its regard: Whereas, before, in desire, it established itself in relation to the object by reason of its absence, now it creates a different relation to the same object by reason of its presence. This distinction is immediately applicable to the ultimate end: Because, before, the last end was absent, the will elicited in its regard an act of desire, and now, because it is present, it elicits a different sort of act, which is that of quiescence or repose [13].

[13] Duns Scotus, loc. cit. n. 3 (p. 95b): « Secunda pars minoris probatur, quia operatio per se coniungens fini exteriori est, per quam fit primo assecutio finis exterioris; actus voluntatis non est talis, quia voluntatis est unus actus ante assecutionem finis, scilicet desiderium, quod est ut quidam motus ad non-habitum; alius eius actus est quaedam quietatio in fine. Patet quod per primum actum non assequitur primo finem, quia caret illo quando habet illum actum; nec per secundum: probatur, quia ille sequitur assecutionem; voluntas enim non quietatur modo aliter in re in quam prius tendebat, nisi quia ipsa alio modo se habet ad illam rem nunc quam prius, vel e converso ». This whole text is remarkably close to what St. Thomas writes in the *Sentences*, and is a quite

Hence St. Thomas asserts that there is no act of the will which is capable of precisely taking primary possession of the object of beatitude, since neither of the available sort of acts renders beatitude precisely present: one treats it as specifically absent, and the other as specifically already present and possessed.

D. – *St. Thomas' Positive Doctrine :*
Vision is the Essential Act of Beatitude

We are led now to St. Thomas' positive attitude in the controversy: If the object is already present, that is, if the will is already taking its repose and rest in the presence of the ultimate end, then there must have been some act which brought man into the possession of that end in the first place. St. Thomas holds that that act is one of the intellect, namely, an act precisely of vision whereby the primary contact with God as the ultimate end is made. For when the ultimate end is intellectually known, then it is present to the knower. Thus it is the intellectual vision of God that brings about the primary and fundamental possession of the last end, and so permits the will to take its repose in the presence of the last end [14].

St. Thomas then gives two *confirmations* or illustrations of the same principles at a lower level of activity. Where, e. g. there is a question of the operation of a sensible appetite, the sensible object is the exterior or extrinsic end, and the internal operation by which one takes possession of the object is that of sensation, which is a cognitive process. It is only after knowledge through sensation is given, that the appetite can take its quiescence in the present object. So what first renders the object present is the cognitive operation. Similarly, in the case of possession of money, the money is the exterior object and the possession of the money is the internal end. But the possession of the money is not precisely the quiescence taken in the money when it has

literal transcription as regards that section which concerns the difference in relationships to the object on the part of desire and « quietatio » or repose; cf. loc. cit. (p. 1184a).

[14] Duns Scotus, loc. cit.: « Quod ergo facit voluntatem sic se habere ad finem, ut quietetur in ipso, in quem prius intendebat, in illo vel per illud, est ultima assecutio finis; talis est actus visionis, quia per illam fit quasi quidam contactus Dei ad intellectum (cum cognitum sit in cognoscente) per quem contactum sic se habet obiectum ad voluntatem, ut ipsa possit nunc quietari in eo quod prius non potuit ». Cf. St. Thomas, loc. cit., (p. 1184ab).

been obtained, but rather the contact whereby the person *places* himself in the position of having the money which before he did not have[15].

St. Thomas' whole position can therefore be summed up as follows. The act whereby we take possession of the last end cannot be an act of the will, since the will has acts which deal with objects that are absent or already present, but none which brings an object precisely into possession. But there is one act of the human being which does precisely bring the object into possession and that is the intellectual act of vision. For this act of vision brings the knower into contact with the ultimate end for the first time and thus establishes the fundamental relation of beatitude.

This presentation which Scotus gives is a thoroughly objective one and follows St. Thomas' own text closely. Scotus now brings his acute critical mind to bear on the position which he has expounded.

II. – Scotus' analysis of the Thomistic position

In order to unterstand the Scotistic critique, it is useful to have, even at this stage, at least a basic notion of Scotus' own position, for this will give a point of reference to the multiple reflections which he makes about St. Thomas' theory.

A. – *Brief Statement of Scotus' Positive Position*

The criterion which Scotus uses in establishing the comparative excellence of the intellective and volitional acts in heaven is that of their proximity to the extrinsic ultimate end: That act is most excellent, he says, which is nearest to that end. Now of all the acts, there is none which is closer to it than that whereby the will unites itself to that end because of its supreme goodness. Hence the act of disinterested love, or « frui », is the most excellent and therefore constitutive of the essence of beatitude. The act of intellection, in these circumstances, is seen as an act preparatory for the act of « frui », and not yet constitutive of

[15] Duns Scotus, loc. cit. (p. 95b-96a): « Istud confirmatur per exemplum in appetitu sensitivo, quia si sensibile est finis extra, sensatio est finis intra, quia per illam primo habetur sensibile, sic ut in eo possit appetitus sensitivus quietari. Apparet etiam in alio exemplo, quia si pecunia est finis extra, possessio pecuniae est finis intra, quam sequitur quietatio voluntatis in pecunia dilecta ». Cf. St. Thomas, loc. cit. (p. 1184a).

beatitude. Delight, on the other hand, which is subsequent to the possession by love, obviously cannot constitute essential beatitude[16].

In a word, the act of « frui » brings into existence the essential of beatitude; it is an act of free choice elicited by the will after the presentation of the object through vision.

B. – *The Multiple Critique of St. Thomas' Opinion*

Scotus accepts the arguments against volitional acts which are based on the necessity of a prior and first-level object, and on the ordainability of volitional acts. He readily accepts that such acts cannot be the beatifying object. But he also turns each argument, each in its own way, also against the acts of the intellect. This is what concerns the first part of the minor and is somewhat a « house of cards ».

The second part of the minor represents the substantial consideration of the central and realistic question: What act brings essential intrinsic beatitude to man?

In this section Scotus rejects St. Thomas' proofs – not because St. Thomas is wrong in what he says, but because he does not say enough. For, according to Scotus, he does not distinguish in desires those that are merely passive from those that are actively elicited, nor in quiescence (« quietatio ») does he distinguish that which is a property and subsequent from that which is elicited and presently constitutive of beatitude. It is in this later volitional act of fruitional love that the essence of beatitude is to be found, since therein man takes precise and actual possession of beatitude in the order of perfection and not merely in the order of generation.

This latter is the key distinction in the whole of Scotus' critique: He does not deny that the act of vision is prior in the order of generation, but asserts that this order is inferior to that of perfection; in the order of perfection then, the act of vision is inferior to that of love with regard to the possession of beatitude. All along, if one can say so graciously, St. Thomas has been deceived by a sort of intellectual « parallax »,

[16] Duns Scotus, loc. cit. n. 4 (p. 97b): « Contra istud: finis extra est simpliciter optimum et summe volendum; ergo inter ea quae sunt ad ipsum, quod est sibi immediatius, est magis volendum; sed velle est sibi immediatius quia immediate tendit in ipsum ut in finem ultimum, cum finis ultimus, ut huiusmodi, sit proprium obiectum ipsius velle. Probo maiorem: illud est magis volendum voluntate libera, quod appetitui naturali naturaliter est magis appetendum; huiusmodi est quod propinquius est ultimo, quod simpliciter maxime appetitur naturaliter ». That this is is an act of constitutive love see ibid. n. 8 (p. 99b).

wherein he has shifted his point of view from perfection to motion within a process of generation. But beatitude is not a motion, it is an act, an act wherein man now stands in his ultimate relation to the beatifying object.

All of these reflections we must now examine in detail.

(1) *Scotus agrees that the act of the will cannot be the ultimate end* (*first part of the Minor*). Scotus, in the main, is generally in accord with St. Thomas here that an act of the will cannot be the extrinsic beatifying object. More concretely, he accepts both his arguments as valid. But at the same time he provides a penetrating critical analysis of both of them, asserting that the first is even more valid against the acts of the intellect than against those of the will, and that the second must be restricted to what is strictly proved and not be allowed seduce us into believing, because of the obvious conditioning priority of the intellect, that the *prius volitum* is an act of the intellect.

Thus, generally, he concedes that no act of the will can be the ultimate end in the sense that it is the object which is grasped when man puts himself in possession of beatitude [17]. But, then, he has never asserted that this was so [18].

In particular, then, he analyses the matter on which the arguments are based.

It is clear, he says, that by the same arguments one can prove that no act of the *intellect* can constitute the ultimate extrinsic end (as St. Thomas himself also asserts). But if, perchance, one had to choose, not which act constituted extrinsic ultimate beatitude, but rather which act came nearer to that beatifying object, then one would say that it is not an act of the intellect but rather an act of the will, since the act of the will is found more at the end of the whole process of beatification and enjoys a more definite assertiveness and immediacy [19]. In fact,

[17] Ibid. n. 5 (p. 98a): « Ad rationem ergo concedo primam partem minoris, et primam partem conclusionis, quod scilicet actus voluntatis non est finis omnino ultimus, seu ad extra ».

[18] Ibid. n. 8 (p. 99b): « Breviter ergo prima pars deductionis non est contra aliquam opinionem, quia nulla ponit actum voluntatis creatae esse Deum, nec secunda pars de primo actu voluntatis, scilicet de desiderio, est alicui dubia ».

[19] Ibid. n. 5 (p. 98a): « ... sed nec sic actus intellectus secundum eos, tamen magis appropinquat ad simpliciter ultimum actus voluntatis, sicut deducit prima ratio de attingentia finis et proprii obiecti per illum actum, et tertia de maiore volibilitate istius actus, et secunda de ratione finis in isto actu respectu actus intellectus ». Cf. also the first paragraph of the text quoted in note 20, infra. The reference to St. Thomas in the text above, « secundum eos », is to loc. cit. (p. 1184a).

if one takes that first argument of St. Thomas, one can see that it is really more efficacious against the act of the intellect than against the act of the will. The argument, in fact, asserts that the act of the will is ordainable beyond itself towards some end which is not the act of will. This certainly proves that no act of the will can be the ultimate beatifying object. But to push this farther. While it is true that the act of the intellect is not immediately ordainable to the end, yet it is ordainable to the end, mediately, since it is subject to the will's command. Therefore, it does not have the same aspect of ultimate and determinate capacity that the act of the will has. Hence, if anything, the argument from ordainability is stronger against the intellect than against the will, since the will has a power of ordination over the acts of the intellect.

The second particular argument, drawn from the reflective level of certain operations of the will, is in its turn likewise accepted as valid against the act of the will. For there must be a prior « volitum » which is not the act of the will itself. However, the evidence does not say that « volitum » is intellection, in the sense that the act of intellection is that extrinsic beatifying object which constitutes extrinsic beatitude. Concededly, the act of intellection is prior, but it is prior only in the order of generation, not in that order wherein an object is itself the last end. The order of priority in generation proves nothing with regard to the problem at hand, namely as to what constitutes extrinsic objective beatitude [20].

This is all rather abstract and is proposed from a strange point of view. For no-one really proposes that an act of the will is the beatifying object which makes man happy [21]. What now follows, however, is more concrete and more immediately directed to the real question at issue.

[20] Duns Scotus, loc. cit. n. 5 (p. 98a): « Nec probationes ad primam partem plus probant, dato quod concludunt, nam actus voluntatis sic est ordinari, vel ordinabilis ad finem simpliciter, quod est immediatum sibi in ordine eorum quae sunt ad finem; actus intellectus sic non est ordinari, est tamen ordinabilis, et mediate, et ideo minus participans rationis finis. Secunda probatio ostendit aliquid esse prius volitum ipsa volitione, et concedo, quia obiectum extra; sed illud non est intellectio, saltem loquendo de prius volito secundum perfectionem, quidquid sit de prioritate secundum generationem; illa enim prioritas non concludit aliquid ad propositum, scilicet prius volitum magis esse finem ».

[21] Ibid. n. 8 (p. 99b): « Breviter ergo prima pars deductionis non est contra aliquam opinionem, quia nulla ponit actum voluntatis creatae esse Deum ... ».

2) *Not desire, not consequent delight, but elicited love constitutes beatitude (hence the second part of the Minor is substantially denied)*. Scotus rejects St. Thomas' arguments against the case in favour of the will, primarily because he believes that St. Thomas did not take into account all the possibilities. He readily accepts that desire cannot constitute beatitude nor that consequent delight can, but he holds there is a third act which is an actively elicited act, and not merely a quasi-passive reception of an object, which can and does constitute it, and this is the act of choosing and adhering love.

a) *Desire and consequent delight are admittedly inadequate.* Obviously desire cannot be the act whereby man takes possession of ultimate beatitude, since, as St. Thomas rightly says, desire is of absent, not of present, things. But taking possession of the ultimate end is precisely an act by which this end becomes present to the one who attains it. Clearly, then, desire is not constitutive of beatitude [22]. Delight as consequent upon the possession of beatitude could likewise hardly be considered constitutive of beatitude, since it must be already constituted, in order that this sort of delight arise [23].

But it is precisely here that the crack in St. Thomas' seemingly impregable defences allows the penetration of Scotus' thrust. For consequent delight is not the only sort of delight. Certainly there is such a delight as that which follows a constituted state, just as there is a beauty which belongs to one who is already a youth but which is not constitutive of youth. But it is not the only sort of delight or « quietatio », nor is it even the more important sort. It is posterior to another delight, which is that of fruitional love, in both the orders of generation and perfection [24].

---

[22] Ibid. n. 5 (p. 98ab): « Secundam partem minoris nego. Ad probationem, concedo quod per actum desiderii, qui est absentis, non est assecutio finis, sed per alium actum, scilicet qui est amor rei praesentis, est assecutio primo, loquendo de primitate perfectionis... ».

[23] Ibid. n. 6 (p. 98b): « Cum probatur propositum de secundo actu 'quia illa est quietatio in fine et per consequens posterior assecutione finis',... concedo quod ipsa sequitur assecutionem finis, non solum primam generatione, sed perfectione, quia sequitur actum amandi vel fruendi fine viso, qui est vere actus elicitus voluntatis ».

[24] Ibid.: « Dico quod quietatio potest intelligi vel pro delectatione proprie dicta, quae est perfectio superveniens operationi, sicut pulchritudo iuveni; et ita intelligunt aliqui rationem istam, quasi opinio ista ponat voluntatem respectu obiecti praesentis non habere nisi delectationem consequentem visionem intellectus. Et si sic accipiatur quietatio pro delectatione, concedo quod ipsa sequitur assecutionem finis, non solum primam generatione, sed perfectione, quia sequitur actum amandi vel fruendi fine viso, qui est vere actus elicitus voluntatis. Falsum est autem quod voluntas circa obiectum amabile praesens non eliciat actum aliquem, sed tantum habeat delectationem-passionem ».

b) *A third act, that of fruitional love, enjoying a priority of perfection – not that of mere generation – is constitutive of beatitude.* Here we have the substance of both the negative and positive positions of Scotus: For priority is not to be judged by the order of generation, where the act of the intellect is certainly superior, but by the order of perfection, where the act of love, an act which does not enter St. Thomas' presentation, is prior. The basis of St. Thomas' exposition of the part which the will plays in beatitude consists in the supposed fact that the will posits only two sorts of acts, viz., of desire and of delight (« quietatio ») in an already possessed object. Scotus replies that the basis is not sufficiently broad, since the will posits a third type of act, namely, a specific act of freely uniting itself with the object presented to it for acceptance or rejection by the intellect. And it is this act of accepting God, the extrinsic ultimate end, that constitutes the intrinsic ultimate end [25].

Scotus proceeds to show that there is a specific act of fruitional love, which is made with regard to the present object and which is not merely consequent delight. He comes at his point by way of a preparatory illustration with regard to desires, which, he says, are not always merely passive but can be acts strongly elicited and directed towards an absent good. If, then, it is possible for the will to elicit an act with regard to an absent good, it is all the more so with regard to a present good seen in all its clarity. It is this fully conscious, strongly elicited act which is constitutive of beatitude, since it is the ultimate act in the order, not merely of generation (as is intellection), but of perfection. Eventually he will say that St. Thomas has been led to his position by reason of a type of parallax fallacy.

Scotus begins, then, with desires. In certain cases, desires, admittedly, are mere passions that come upon one in a purely passive way. But there are others where desires are of a much higher type since they are not merely received but are auto-creatively produced by an active will. This is ascertainable, e g., from an examination of the fact that we are held worthy of blame and praise for our desires, as Aristotle says in the *Ethics* [26], or from a consideration of the place which desires hold in the lives of the saints, where much of their merit comes to them because of their desires. Now, neither we nor the saints could be held

---

[25] Cf. note 24, in fine.

[26] ARISTOTLE, *Ethics*, II, 5 (ed. BEKKER, 1105b 31-32).

worthy of blame or praise, unless those desires were conscious acts of a will which freely posits them. It is also ascertainable, e. g., from the varying way in which the will reacts in desire with regard to the same object. At one time the will strongly desires it, and at another merely lightly. Now, again, unless there was an element which depended upon the free exercise of the will in positing its desires, then the act could not vary in intensity with regard to the same object under the same circumstances [27].

Now this illustration is used to show up the situation wherein what appears to be a merely passive reaction at the presentation of the object, contains, in fact, a genuinely elicited and active act of the will: Desires can be and are elicited acts of the will. The actively elicited act of the will now holds the centre of the stage, and it will now be seen in its application, not to an absent good, as in desire, but to a present good, as in love or « frui ».

If, through desire, the will posits an elicited act with regard to an absent good, then it is only reasonable to expect that it will posit a similarly elicited act with regard to a present good [28]. Actually, given the fact that in desire the object is known only imperfectly and obscurely, since it is absent, it is more reasonable to maintain that the will elicits a proper act when the object is known in its clarity by reason of its presence [29].

Having arrived at this point, Scotus can make his ultimate criticism of St. Thomas' position. The ultimate act which unites man with his ultimate end, he says, is precisely that act elicited by the will

[27] Duns Scotus, loc. cit. n. 6 (p. 98b-99a): « Dicit enim Augustinus IX *De Trinitate*, cap. ultimo: ‹ Appetitus inhiantis fit amor fruentis ›. Ille autem appetitus, sive desiderium, non est tantum passio, tum quia ‹ passionibus non meremur, nec laudamur, nec vituperamur ›, II *Ethicorum*; in sanctis autem desideriis consistit maxima pars meriti et laudabilitatis iustorum in via; tum quia obiecto eodem praesentato quandoque voluntas elicit desiderium intensius, quandoque remissius, secundum quod ex maiore conatu et ex minore elicit ». Cf. St. Augustine, *De Trinitate*, IX, c. 12 (PL 42, 972).

[28] Duns Scotus, loc. cit. n. 7 (p. 99a): « Rationabile etiam est quod si in desiderando voluntas elicit actum, sicut dictum est supra, libro II, dist. 25, ad quod est auctoritas Augustini *De civitate* XII cap. 6, de duobus similiter affectis, et Anselmi 4 *De concep. virg.*, quod etiam circa finem eliciat actum, quia sic agnoscendo movet se in non-habitum, rationabile est quod agnoscendo quietet se in illo praesente ».

Cf. *Ordinatio* II d. 25 q. un. n. 1-25 (ed. Vivès XIII 196-224). For the references to St. Augustine and St. Anselm see *De civ. Dei* XII c. 6 (PL 41, 354) and *De conceptu virginali et de originali peccato* c. 4 (ed. Schmitt II 145).

[29] Duns Scotus, *Ordinatio* IV d. 49 n. 8 (ed. Vivès XXI 100a): « Et si negetur omnis operatio voluntatis circa obiectum praesens alia a delectatione, hoc est irrationabile, quia si voluntas est operativa circa obiectum absens, imperfecte tamen cognitum, quia obscure, multo perfectius poterit operari circa obiectum perfecte praesens, quia visum ».

in the presence of the extrinsic ultimate end, for it is by this act that man *immediately* joins himself to that end. In this case, even though this fruitional love or this form of « quietatio » certainly follows upon the contact which the intellect has already established in its sphere with the extrinsic ultimate end, it is not posterior to the intellectual vision, if « posterior » is taken in the order of *perfection*; it is posterior only in generation. Scotus fully acknowledges this form of priority, in generation, and he acknowledges thereby that a certain type of « prima assecutio » of the ultimate end has already taken place through the operation of the intellectual vision, in that it renders the object present. But the generational « prima assecutio » does not enjoy absolute primacy; it is subjected to that of perfection, which is attained by the operation of the will [30].

The whole difficulty with St. Thomas' position lies in this that the attainment of the end which the intellect achieves is by nature directed to another attainment of the end, which is, likewise, by nature, more immediate, namely, one made through love [31].

3) *Generational priority has led St. Thomas into the parallax fallacy.* Because the intellect is obviously prior in the order of generation, St. Thomas was led on from that to assert its absolute priority. But this is to conceive beatitude as a sort of term of a motion, whereas beatitude is, in fact, an act. To shift his point of view from act to motion, says Scotus, is to misconstrue the nature of beatitude, and, we would add, it is to fall unconsciously into a form of the parallax fallacy.

The fallacy derives from the fact that St. Thomas has formed his opinion under the influence of a seductive parallelism brought about by means of a mental image of motion. For reference to the cessation of the motion and, therefore, to the attainment of the end in view becomes reference to the greatest degree of perfection in this context. Thus, unconsciously, St. Thomas has made use of the following image

[30] Ibid. n. 7 (p. 99a): « Si ergo alio modo accipiatur quietatio pro actu elicito a voluntate quietativo, qui scilicet immediate coniungit fini ultimo, ut in ipso est quies ultima, concedo quod illa quietatio est secundus actus voluntatis; sed nego quod consequatur primam assecutionem finis, primam, inquam, primitate perfectionis, immo est sic prima assecutio, sequitur tamen aliquam assecutionem, hoc est, praesentiam ipsius obiecti fruibilis, quae praesentia est per actum intellectus ».

[31] Ibid. (p. 99ab): « Loquendo autem de sic obiecti prima assecutione, scilicet de prima praesentia obiecti, ut voluntas se possit quietare in illo per actum suum, nego illam operationem esse finem ultimum intra, per quam est prima assecutio finis extra, quia operatio sic prima assecutiva non coniungit immediate fini extra, excludendo omnem mediationem alterius propinquioris illi fini ».

in establishing the priority of the act of the intellect in the constitution of beatitude: The movable thing, by motion, attains its term, and by so doing attains rest. Obviously rest is consequent upon motion and upon the attainment of its term. Drawn on, then, by this image, St. Thomas then concludes, by a parallelism, that the vision of the intellect beholding the last extrinsic end is that which puts an end to the movement towards that end, so that thereat the end is attained and thereafter « quietatio » or rest automatically follows [32].

But, says Scotus, this comparison with motion is not valid in the case of the attainment of the last end; for the same operation of fruitional love achieves both perfect attainment and perfect repose (« quietatio »), since it is of the character of fruitional love to attain the object by resting in it for its own sake. But in examples drawn from motion, one necessarily separates the attainment of the end by motion from the rest or repose in the terminus attained. Indeed that is the whole purpose of the examples; for they wish to show that by motion one is tending more and more towards the object and thereby gradually leaving behind the imperfection of separation, so that when the tendency is finally halted by attainment of the terminus, imperfection falls away and perfection of possession takes place, and there upon repose follows [33].

Now that example creates a false *status quaestionis*. For the possession of beatitude is not a motion - but an operation [34]. It is not the

[32] Ibid. n. 8 (p. 99b-100a): « Si autem accipiatur quietatio pro actu quietativo in fine, dico quod actus amandi, qui naturaliter praecedit delectationem, quietat illo modo, quia potentia operativa non quietatur in obiecto nisi per operationem perfectam, per quam attingit obiectum; et tunc illa propositio ' quietationem in obiecto praecedit assecutio obiecti prima ', id est ' perfecta ', falsa est, habens tamen apparentiam veritatis ex comparatione ad motum quo mobile assequitur terminum, et ad quietem in illo termino, siquidem motus ad terminum praecedit quietem in termino ».

[33] Ibid. (p. 100a): « Sed haec comparatio ad propositum non valet, quia eadem operatio hic est assecutiva perfecte, et quietativa, quia quietatio est in perfecta assecutione obiecti, et universaliter tales similitudines ex motibus, applicando ad operationes, non valent; sed oportet relinquere quidquid imperfectionis est in motu, sicut est haec distinctio eius a quiete, et per oppositum in operatione sunt ista unitive, assecutio obiecti quasi per motum, vel magis tendentia in ipsum, et quietatio in obiecto, siquidem tendentia talis in ipsum quietat in ipso ».

[34] Ibid. n. 9 (p. 100b): « Respondeo: verum est ' prima ' primitate generationis, non primitate perfectionis; beatitudo autem est assecutio prima primitate perfectionis. Et si omnino ante quamcumque quietationem potentiae, arguas habitionem vel assecutionem finis praecedere, quia scilicet potentia nunc potest operari, prius non potuit, quod non est sine aliqua mutatione, quae non est nisi ad habitionem obiecti, sequitur quod in nulla operatione etiam intellectus possit esse prima assecutio obiecti, et ita nec beatitudo; et tunc illa ratio vadit ad illam opinionem, quod beatitudo non est in operatione, sed in aliqua habitione obiecti praecedente omnem operationem, de qua dictum est in

case that there is a motion towards beatitude which is gradually achieved through the intellectual vision, so that when it is finally given the motion ceases and rest follows. What is the case is that the intellectual vision of the end is given, but there is still required and elicited act on the part of the will whereby man takes possession of beatifying object by taking repose in it for its own sake. Thus possession and repose take place in the one operation [35].

Using the same mental image, one could perhaps say with St. Thomas that the will is now at rest in the beatifying object whereas before it was not. Therefore now the will is related to the same willable object in a different manner from what it was before [36]. The difference is had from the fact that the will is now in repose in the end which in the past was absent and which now has already been attained by the vision of the intellect. In other words, the act of the will beforehand was an act of desire, since the beatifying object was absent, whereas now it is an act of repose, because the beatifying object is now present through the contact which the intellect makes with it [37].

Scotus does not deny that there is another act present in the will, nor does he deny that this new act of the will is due to a new condition on the part of the intellect with regard to its object. He admits that

prima quaestione ». Scotus here refers to the first question of the forty ninth distinction where the question is asked: « Utrum beatitudo consistat per se in operatione ? ». Such a question is directed exactly against the position of Henry of Ghent, who, in his *Quodlibet* XIII q. 12, maintains that beatitude precisely and immediately perfects the essence of the soul, and only « per illapsum » does it pass down to the potencies and to the acts of the potencies; see *Quodl.* XIII q. 12 (f. 542rN). Scotus, after a long description of the relations between first and second act with regard to the constitution of the soul, and with regard to the fulfilment of the tendency of the will concludes, in q. 2, that beatitude beatitude consists in an operation, both as regards perfection and as regards union with the beatifying object; cf. *Ordinatio* IV d. 49 q. 2 (« ad primam quaestionem ») n. 27 (ed. Vivès XXI 52ab).

[35] Cf. note 33.

[36] Ibid. q. 4 n. 8 (p. 99b): « Si contra hoc adducatur illa probatio ' quia voluntas nunc potest quietari, prius non, ergo aliter se habet ad finem, vel e converso, nunc quam prius ' – respondeo: consequentia non valet, sed sufficit quod aliqua potentia prior in operando ipsa voluntate aliter se habeat ad obiectum, cuius scilicet alteritate posita, voluntas potest in actum in quem prius non potuit, non alteratione sui, sed illius praevii in agendo: « cf. also ibid. n. 9 (p. 100a): « Si arguitur ' voluntas potest nunc quietari in obiecto, prius non, ergo aliter se habet ad obiectum volibile nunc quam prius ', – respondeo: consequentia non valet, sed sufficit quod aliqua potentia alia prior in operando aliter se habeat ad obiectum quam prius; nec mirum, quia potentia quae in operando requirit aliam operantem, non est omnino in potentia propinqua ad operandum, nisi illa alia operante ». For the precise point against which Scotus is here arguing, cf. St. Thomas, loc. cit. (p. 1184a).

[37] Cf. notes 32-36.

the intellect has come into contact with the beatifying object in its own sphere and thus has presented it to the will. But that is by way of preparation for the act of fruitional love: once having received the object through the vision of the intellect, the will then makes its own elicited act which proceeds from itself, on the basis of what the intellect has presented. The full operational principle is not the intellect only, nor the will only, but both of them combine to become the adequate proximate principle of operation:

« non est omnino in potentia propinqua ad operandum, nisi illa alia operante »[38].

But within that adequate principle, the vision operates only as the preparatory principle, supplying the presented object to the will for it to embrace in immediacy. The preparatory act of intellection has the primacy of generation, but not that of perfection. This famous Aristotelian principle is the basis of Scotus' whole difference with St. Thomas[39].

III. – Scotus' position: the act of the will constitutes the essence of beatitude

As is by now quite clear, Scotus maintains that the act which the will elicits in loving God, when God has been presented to it as an object by the intellect, is the essential constituent act of beatitude.

As is also clear by now, Scotus in no way disagrees with St. Thomas that the first attainment (« prima assecutio ») of the ultimate end, that is of God, the beatifying object, is established by an act of the intellect.

The arguments, therefore, by which he seeks to prove his own position are not directed towards showing that no such « prima assecutio » of which St. Thomas speaks takes place; for he fully accepts that in the order of generation, the « prima assecutio » is made by the act of the intellect which makes its contact with the beatifying object.

Rather, they are directed to showing positively that there is another attainment of the end which is more important than that in the order of generation, since there is one which deals precisely with perfection. Hence, in ultimate analysis, what Scotus proves is that the generational primacy which the intellect enjoys exists for the sake of a subsequent primacy, namely, that of perfection. Since the two acts are ordered among each other, then the second attainment is the one which essentially constitutes beatitude in the order of perfection, that is, which realizes the full perfection of what beatitude is to man.

[38] Duns Scotus, loc. cit. n. 9 (p. 100a).
[39] Cf. note 34.

In the justification of this position Scotus proposes three arguments. Now all of the arguments give a first impression that they are presuming what they are trying to prove. What is responsible for the creation of this impression is that an appeal is made to the nature of the intellect and of the will, which, if accepted, will easily yield the conclusion. He does not attempt to justify this appeal, but takes for granted that the case is so obviously in accordance with the facts that it will be accepted immediately.

There is a second slightly disturbing element in the proofs in that Scotus makes use of « natural appetite », so that one could get the impression that we are necessarily involved in the intrinsic finality of things. However, this difficulty is also more apparent than real, since the natural appetite is used for illustrative rather than for demonstrative purposes.

In the concrete, the three proofs are based on immediacy, directibility and willability, respectively. Since the act of the will is more immediate to the beatifying object, it is the more perfect: secondly, since the act of the intellect is directed forwards to the act of the will, the act of the will is the more perfect; lastly, since the act of the will seeks its own perfection and not that of the intellect when willing God, it is the more perfect act.

A. – *First Argument: From Immediacy*

In his major Scotus speaks as follows. The ultimate extrinsic end, God, is simply best and most to be willed; therefore, among those things that are directed towards it, that which is more immediate to it is more to be willed.

Then the minor is added: But to will it is something more immediate to it than to understand it, because willing it means tending to it as to the ultimate end, since the ultimate end, as ultimate, is the object of willing itself.

Therefore, to explicitate his conclusion, the act of willing the last end in beatitude is better than the act of knowing it.

Scotus himself proves his major. But his minor also needs explanation, as well as a certain sleeping presupposition.

What he actually does in proving the major is that he shows that the *consequentia within* the major of his epicheremic syllogism is valid, and he does so, with the help of the illustration of the natural appetite, of which we spoke above.

The proof is unintelligible unless one keeps in mind a transition which Scotus makes. He passes from a comparison of the perfection of the faculties themselves to a comparison of the faculties with the perfection of God. That is most perfect which is nearer to the perfection of the most perfect object, God. But here, perfection is not gauged by simplicity, as with St. Thomas, but by a more concrete immediacy with the most perfect object.

The ultimate extrinsic end, God, is simply greatest in perfection, and is therefore to be loved in the supreme degree. Now among any of those things which are directed to that most perfect object, that is more perfect which is nearer to it. Take an illustration from natural appetites. There is, supposedly, some object which perfectly satisfies that natural appetite. What comes nearer to that perfect object will be sought with more eagerness and will be more perfect than what is more remote. Hence the act is itself more perfect according as it approaches more closely. Now apply this to a free will, whose object is that most perfect object, God. The act itself becomes more perfect as it approaches that object: in other words, the perfection itself of the supreme last end, God, is more perfectly imitated by that act which comes nearest to it.

Now the stage is set for the minor. An act of willing God, then, more perfectly imitates and partakes of the perfection of God than an act of understanding Him, since the human person in loving God, tends to Him as to the very last end of its whole historical existence. There is nothing more to achieve for a man when he loves God as the last end, precisely because it is the last. All perfection has been fulfilled in him, and so he has brought himself most immediately to the perfect object which is God. The same thing cannot be said about the act of the intellect, since there is still that action of fulfilment whereby the will tends to the known God.

Loving God in heaven is therefore more perfect than knowing Him, since it brings man nearer in perfection to the most perfect object [40].

Obviously, in the whole discussion, there has been the dorment presupposition that the will receives its object for its own act from the intellect. That presupposition needs explicitating, since everything hinges on it. It is only because the intellect offers material for a further act that it cannot be the most perfect imitation of the perfection of God, and that the further act itself leads man one degree nearer to the perfection which is found in God.

In a word, then, the proof says the act of the will in heaven is more perfect than the act of the intellect since it brings man more immediately and more fulfillingly nearer to the pure perfection which is in God.

B. – *Second Proof: Directibility*

Here the perfection of the acts of the two faculties is gauged by reference to their own relationships: That is the more perfect act which is less directible than the other. If one act is directible to the other then this means that the first act is less perfect than the second one.

His proof is as follows. The will can will its act, just as the intellect understands its act. Now, then, the will wills its act in order to understand or one understands in order to will or for the sake of neither of these. But the will does not will in order to understand, for, as St. Anselm says in the *Cur Deus homo*, it is a perversion of reality to say that the will loves in order to understand. And it is equally untrue to say that willing is neutral, for when we are talking about willing and understanding the same object, then we are talking about acts which are essentially ordered between each other, so that they cannot regard each other indifferently: one must be essentially prior and the other essentially posterior. This means that with respect to the end with regard to which they are essentially ordered, they cannot stand on the same level, but, under the end, one will be prior to the other.

It remains, therefore, that the second relation is the actual one: The intellect posits its act of understanding in order for man to will, whereas the will wills for the sake of willing [41].

To express this more concretely, and in a manner more explicity

[40] Cf. note 16.

[41] Duns Scotus, loc. cit. n. 4 (p. 97b): « Praeterea, voluntas potest velle suum actum, sicut intellectus intelligit suum actum; aut ergo vult suum velle propter intelligere, aut e converso, aut neutrum propter alterum, et loquor de velle ordinato. Non primum,

tied to the question at issue. The normal relation, Scotus holds, between the intellect and the will when they are co-operating within the unity of the personality, is that the intellect makes its proper act, and then passes the object thus known on to the will for it to perform its act. Thus the intellect works for the sake of the will and is directed beyond itself to the will. But the reverse is not the case: the will does not will its act and then pass it on to the intellect so that the intellect may make its act. That just simply does not happen in the ordinary way of things, since the will's act is the end of the process of co-operation. That now also describes the basic relationship in heaven: The intellect knows God and passes the object thus known on to the will, for the will to will in its sphere. But the will does not pass its object to the intellect; for with the act of the will the whole of beatitude is fulfilled. In other words, the act of knowing God in heaven is directed towards the act of loving Him, but the act of loving Him concludes the combined operation and does not direct itself on to anything further.

C. – *Third Proof: From Willability*

The third proof again compares the faculties to God, this time, as regards their willability.

If extrinsic beatitude, he says, is supremely to be willed, then that is the greatest element in intrinsic beatitude which among these intrinsic elements is most greatly to be willed. But this privilege belongs to willing. For the will seeks its own perfection in willing God in heaven more than it seeks the perfection of the intellect, because, like a natural appetite seeking its final goal, the will seeks to satiate itself in God not to satiate the intellect. Hence the whole purpose of beatitude is achieved when the will satiates itself by willing God, and it is not necessary, nor does it happen, that the will turns back, after loving God, to the intellect so that the intellect may know God more. All that the intellect has to offer has been done already: it is no longer perfected by any further act [42].

---

quia secundum Anselmum II *Cur Deus homo* cap. 1: 'Ordo perversus esset velle amare, ut intelligeret'; nec tertium, quia in ordinatis per se ad eundem finem, est etiam aliquis ordo inter se, tamquam ad finem sub fine; ergo secundum, et hoc vult Anselmus ubi prius ». Cf. St. Anselm, *Cur Deus homo* II c. 1 (ed. Schmitt II 97).

[42] Duns Scotus, loc. cit. (p. 97b-98a): « Praeterea, si beatitudo extra sit simpliciter summe volenda, ergo illud maxime est beatitudo intra, quod inter intrinseca est summe volendum; huiusmodi est aliquod velle; plus enim appetit voluntas perfectionem sui in fine ultimo, quam perfectionem intellectus, et hoc recte loquendo de appetere libero, sicut naturaliter plus appetit appetitu naturali ».

Conclusion

In so far as the matter treated here is the subject of controversy, the conclusion should speak of Sctous' attitude to his adversary, his negative and positive evaluation of his adversary's doctrine and his own positive solution to the controverted question.

With regard to the first matter, one must first note that Scotus' adversary here is St. Thomas. In his regard, then, Scotus has observed the utmost honesty and objectivity in the exposition of St. Thomas' opinion, following generally systematically the presentation which St. Thomas makes of the problem in his *Commentary on the Sentences*. It is surprising that he chose the *Sentences* rather than the *Summa*, but in the circumstances it makes no substantial difference, since St. Thomas holds the same opinion in both *loci* about the substance of the controversy, though he shows an evolution from the *Sentences* to the *Summa* with regard to a minor section, which is no longer considered in the *Summa*.

Negatively, he does not accept the central part of St. Thomas' opinion, where St. Thomas proposes that vision constitutes the essence of beatitude, and he adopts a negative conclusion with regard to St. Thomas' exhaustiveness in the analysis of the acts of the will, since he holds that he has failed to consider the principal act of the will in beatitude, which is that of fruitional love.

But there are several sections of St. Thomas' opinion which he readily accepts as being obviously true. Thus, he is fully in accord with St. Thomas that neither desire nor consequent delight can constitute the essence of beatitude, since desire indicates precisely that beatitude is absent, and such delight that it is already constituted. He also readily admits the central concept of St. Thomas that the vision of God in heaven does bring about the first contact with God and thereby does achieve the first attainment of the beatifying object. But, says Scotus, this attainment, however, does not constitute full beatitude, since it is only one of the two necessary moments which go to make it up. In order for man to be beatified by God, the beatifying object, he must first attain Him by way of vision and then, since vision is directed towards love, by way of fruitional love.

This brings us now to the central section of Scotus' own positive opinion. He holds that since intellection is directed to willing, not vice versa, then the intellectual vision of God in heaven is given by way of

preparation for the constitutive act of fruitional love. Beatitude is beatitude for man precisely and only when he has freely embraced that object which the intellect has presented to him. Theoretically, since the act of embracing God in heaven is free, man could reject God with his will after the intellect has presented Him to him. Hence, until the free choice of God has been made, then no beatitude can be given. Hence the act of choosing God constitutes the essence of beatitude.

The act whereby man adheres to God for God's sake is the act of fruitional love, which is not merely an act of consequent delight in an object already present within him, but is an act which renders that object his own and present to him because of his free choice. Until he has made that free choice, the object remains distant and outside of himself.

Thus Scotus concludes that love, not vision, constitutes the essence of beatitude.

SIGNIFICATO E VALORE DELLA PRASSI SCOTISTA

P. PIETRO SCAPIN, OFMConv.

Della prassi Duns Scoto non parla molto. Ne parla, tuttavia, diffusamente in contesti molto significativi, come quello in cui studia l'indole della metafisica [1] e della teologia [2]. È vero che, in ambedue i casi, ne tratta come d'una nozione preliminare [3], ma ciò non ne diminuisce l'importanza. Anzi, in un certo senso, ne aumenta il peso specifico, giacchè lascia intendere che il suo valore supera i limiti del suo significato e rappresenta una chiave che apre la via alla comprensione di altri punti del pensiero scotista. In effetti, è proprio così, e, nel presente studio, ci proponiamo di verificarlo.

A tale scopo esamineremo, prima, il significato della prassi e, poi, cercheremo di determinarne il valore.

I. – SIGNIFICATO DELLA PRASSI

Per risolvere correttamente la questione riguardante l'indole scientifica della metafisica e della teologia, pensa lo Scoto, è indispensabile avere un'esatta nozione di prassi. Ebbene, cos'è in realtà? Cosa suppone e cosa implica? Anzitutto, egli osserva, la prassi è un atto, non un'attitudine innata com'è la potenza, e neppure un'attitudine acquisita come si può considerare l'*habitus*.

Come atto, però, è intimamente legata e alla potenza e all'*habitus*. Pertanto, un'adeguata comprensione di essa suppone ed implica una certa conoscenza dell'una e dell'altro. Comunque, prima di vederne i rapporti con la potenza e l'*habitus*, conviene esplorarla in se stessa.

[1] Cf. IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaestiones super Metaphys.*, I q. 7 n. 1 (ed. VIVÈS VII 78).
[2] Cf. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio* prol. n. 227-235 (ed. Vaticana I 154-160).
[3] La Commissione scotista, nella *Lectura*, intitola *Praenotanda* i numeri ad essa dedicati. Cf. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura* prol. n. 133-139 (ed. Vaticana XVI 46-58).

A. – *Polivalenza della prassi*

In un certo senso, ogni atto può considerarsi prassi. In effetti, secondo l'etimologia del termine, prassi è sinonimo di operazione e, perciò, attuazione o esercizio concreto di qualsiasi capacità, sia essa potenza o *habitus*, indipendentemente dalla natura della capacità e dalla sua connessione con le altre capacità del soggetto operante. Tuttavia, questo significato quanto mai generico non ci svela l'indole della prassi propriamente detta e, tanto meno, il suo valore.

Per cogliere tale indole, bisogna restringere l'accezione di essa agli atti del soggetto dotato di intelligenza e di volontà. A dir vero, nota lo Scoto, sarebbe inesatto chiamare prassi gli atti degli esseri privi di intelligenza. Anzi, neppure gli atti di un essere intelligente, ma privi di rapporto diretto con l'intelligenza, come gli atti della vita vegetativa o, comunque, anteriori all'esercizio dell'intelligenza, come gli atti della vita sensitiva, possono chiamarsi prassi in senso vero e proprio [4]. E ciò perché la prassi propriamente detta è indissociabile dall'esercizio attuale dell'intelligenza, pur non essendo un atto essenzialmente intellettivo. Questo non conosce alternative: è quello che è; la potenza da cui emana non è in grado di sospenderlo o di modificarlo.

In altre parole, l'atto intellettivo è espressione d'una potenza determinata ad agire necessariamente e sempre allo stesso modo senza possibilità di scelta, essendo priva di dominio sui propri atti [5].

Invece, la prassi propriamente detta, osserva lo Scoto, dev'essere un'operazione che « non sit mere determinata a natura, sed quod contingat in ea errare et recte agere » [6]. Ma questa non è che una delle sue

---

[4] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* prol. n. 229 (ed. Vat. I 155): « Actus non habentes ordinem ad intellectum, cuiusmodi sunt actus vegetativi, ac naturaliter praecedentes intellectum, ut actus sensitivi, non dicuntur praxes ».

[5] Particolarmente significativo, a tale riguardo, il passo seguente in cui il Dottor Sottile cerca di chiarire l'indole diversa della intelligenza e della volontà, cf. Ioannes Duns Scotus, *Reportatio Parisiensis* IV d. 43 q. 4 n. 8 (ed. Vivès XXIV 520b): « 'Naturale' uno modo opponitur 'libero', et sic naturale et liberum dividunt potentiam vel principium activum. Patet per Philosophum II *Physicorum*..., ubi dividit principium activum in principium activum naturale et principium activum a proposito vel per artem vel activum per cognitionem...; illud principium liberum aliquando vocat propositum, aliquando vocat artem, quandoque speciem. Et ista duo principia sic distincta habent oppositum modum principiandi, quia *principium activum naturale determinatur necessario ad unum, ita quod non potest in oppositum pro tunc, cum agat secundum ultimum potentiae suae respectu illius unius;* principium activum liberum etiam pro tunc quando agit, potest in oppositum illius quod agit, aliter non ageret libere, sed necessario respectu illius. Itaque principium activum naturale et liberum primo dividunt principium activum ».

[6] Cf. *Quaestiones super Metaph.* I q. 7 n. 1 (ed. Vivès VII 79a).

caratteristiche, per quanto sia una caratteristica molto importante, implicando un'indeterminazione e un'alternativa che fanno pensare immediatamente alla volontà. Solo questa, infatti, è potenza attivamente indeterminata [7] e, perciò, capace di assicurare l'ambivalenza che caratterizza la prassi.

B. – *La prassi vera e propria*

Volendo stringerne da vicino il significato, il Dottor Sottile così compendia il suo pensiero:

> « Praxis... est actus alterius potentiae quam intellectus, naturaliter posterior intellectione, natus elici conformiter intellectioni rectae ad hoc ut sit rectus » [8].

Abbiamo, qui, tutti gli elementi che costituiscono la prassi vera e propria. Basta analizzarli per coglierne il peso relativo e rispettivo nel costituire la prassi. E lo Scoto li analizza accuratamente per definire, nel modo più rigoroso, il contenuto della prassi. Anzitutto, rileva, la prassi è l'atto d'una potenza diversa dall'intelletto. E aggiunge immediatamente che quest'altra potenza non può essere altro che la volontà:

> « Praxis ad quam extenditur habitus practicus non est nisi actus voluntatis elicitus vel imperatus » [9].

Proprio per questo è posteriore all'atto intellettivo, giacché non si può volere una cosa se non dopo averla conosciuta. Questa posteriorità, essenziale alla prassi vera e propria, esclude, come già abbiamo detto, che possano considerarsi prassi in senso stretto gli atti che non hanno rapporto con la conoscenza intellettiva, come la digestione, o che la precedono necessariamente, come la percezione sensitiva. Ma la posteriorità dell'atto volitivo rispetto a quello intellettivo, spiega lo Scoto, non è sufficiente a costituire la prassi. Questa richiede, inoltre, che l'atto volitivo sia conforme al giudizio retto dell'intelligenza e ne mutui la rettitudine.

---

[7] Cf. *Ord.* I d. 10 n. 6 (ed. Vat. IV 341).

[8] Cf. *Ord.* prol. n. 228 (ed. Vat. I 155). Nella *Lectura* prol. n. 133 (ed. Vatic. XVI 47) troviamo una definizione identica: « Praxis est actus alterius potentiae quam intellectus, naturaliter posterior intellectione, natus elici conformiter intellectioni rectae, ad hoc quod sit recta ». Più acerba, invece, è la descrizione che troviamo nelle *Quaestiones super Metaph.* I q. 7 n. 1 (ed. Vivès VII 79a): « Praxis est omnis operatio, quae non est per essentiam speculatio; alioquin divisio scientiae in speculativam et practicam esset insufficiens ».

[9] Cf. *Ord.* prol. n. 230 (ed. Vat. I 156).

Questa nuova caratteristica è assai importante, perché salda insieme l'aspetto psicologico, rilevato attraverso le prime due caratteristiche, con l'aspetto etico, che impegna la responsabilità dell'agente e ne definisce la bontà morale. Tale conformità, continua lo Scoto, dipende dalla conoscenza essenzialmente orientata all'azione o dalla conoscenza 'pratica', conoscenza che mutua la sua rettitudine non dall'orientamento all'azione, ma dal fatto di abbracciare tutti gli elementi che rendono retta un'azione. Essi sono rappresentati praticamente dalla convenienza dell'atto volitivo con l'oggetto, da cui è specificato, e da tutte le circostanze che modificano concretamente il rapporto dell'oggetto con l'agente [10].

Così intesa, la prassi è l'atto psicologicamente libero e moralmente buono. Il Dottor Sottile non esclude che si possa considerare prassi anche l'atto moralmente cattivo. Anzi, affermando che è essenzialmente un atto di volontà, con la possibilità di consenso e di rifiuto che essa implica [11], egli lascia chiaramente intendere che anche l'atto cattivo si può considerare prassi vera e propria. Ma la sua attenzione contestuale è rivolta all'aspetto psicologico più che a quello etico. Tant'è vero che, dopo aver sottolineato l'indole volontaria della prassi e la sua imprescindibile connessione con la conoscenza intellettiva, procede a un'ulteriore precisazione riguardo agli atti che meritano veramente il nome di prassi. Aveva detto, infatti, che la prassi è solo l'atto della volontà senza specificare se si trattasse di atto elicito o imperato [12]. Ora aggiunge che atto elicito e atto imperato non sono prassi allo stesso titolo e allo stesso modo. L'atto elicito che la volontà compie direttamente e immediatamente e che rimane nella volontà stessa come suo perfezionamento, cioè il volere o il desiderare, è la prassi per eccellenza: « Prima ratio praxis salvatur in actu elicito voluntatis » [13]. E ciò perché è l'unico che, di natura sua, viene immediatamente dopo l'atto intellettivo e dovrebbe conformarsi al giudizio retto, anche se non necessariamente si conformerà ad esso. Invece l'atto imperato o l'atto che la volontà fa compiere all'una o all'altra delle potenze ad essa sottoposte, non verificando allo stesso modo i due requisiti precedenti, è prassi solo in via subordinata. Esso, infatti, si connette con la conoscenza intellettiva e può assumere la ret-

---

[10] Cf. *Ord.* I d. 38 n. 9 (ed. Vat. VI 306).
[11] Cf. *Ord.* prol. n. 231 (ed. Vat. I 156-157).
[12] Cf. nota 9.
[13] Cf. *Ord.* prol. n. 234 (ed. Vat. I 159).

titudine solo mediante l'atto elicito. Proprio per questo, « actus imperatus a voluntate non est primo praxis sed quasi per accidens » [14].

Stando così le cose, pensa il Dottor Sottile, è evidente che sarebbe inesatto considerare prassi vera e propria anche l'atto intellettivo, come sembra fare Enrico di Gand [15]. Tutt'al più, l'atto intellettivo finalizzato dalla prassi si può chiamare 'pratico', come si può chiamare 'umano' il corpo dell'uomo. In questo senso, poiché la nozione di prassi si verifica in maniera perfetta solo nell'atto di volontà, tutti gli altri atti mutueranno da esso la loro indole 'pratica' [16]. Ebbene, è proprio questa sua estensione a definirne il valore, come vedremo subito. Ma prima di avanzare, conviene riassumere quanto siamo venuti dicendo. In breve: la prassi è un termine polivalente. Significa, infatti, almeno quattro cose: primo, l'atto di qualsiasi potenza; secondo, l'atto d'un soggetto dotato di conoscenza intellettiva; terzo, l'atto di volontà in genere; quarto, l'atto di volontà conforme al dettame della retta ragione, cioè l'atto moralmente buono. Solo quest'ultimo merita il nome di prassi in senso vero e proprio. In esso convergono, come elementi essenziali, la conoscenza d'un certo contenuto obiettivo, la valutazione della sua convenienza con il soggetto che agisce e la sua elezione da parte della volontà. Rigorosamente parlando, è proprio l'elezione volontaria o l'atto elicito a rappresentare la prassi per eccellenza.

In tal modo, il significato della prassi si delinea nettamente: essa è l'atto di quella volontà che, secondo il Dottore Sottile, è essenzialmente libertà concepita come autodominio e autodeterminazione ad agire [17].

Pertanto, la prassi è anzitutto l'operazione libera, frutto della li-

---

[14] Cf. ibid.
[15] In verità, il Gandavense rileva solo che l'atto intellettivo, riferendosi a quello volitivo, implica un'istanza normativa che sembrerebbe doversi considerare prassi, ma non dice esplicitamente che sia prassi. D'altronde, il Dottor Sottile esclude, non già che si possa chiamare prassi in senso lato, ma che sia prassi « ut modo loquimur », cioè in senso stretto. Cf. *Ord.* prol. n. 228 (ed. Vat. I 155). Per la concezione del Gandavense, cf. HENRICUS GANDAVENSIS, *Summa* a. 36 q. 4 in corp. (I f. 255T), riportata in calce all'edizione critica dell'*Ordinatio*. Cf. ibid. Di questo avviso è, invece, Giovanni Anglico o Baconthorpe, come rileva il Lycheto. Anzi, questo scolastico carmelitano, contemporaneo del Dottor Sottile e catalizzatore degli influssi opposti del volontarismo di Enrico di Gand e dell'intellettualismo di Goffredo de Fontaines, sembra giungere al punto di affermare che la dignità di prassi conviene essenzialmente ed esclusivamente all'atto intellettivo. Cf. FRANCISCUS LYCHETUS, *Commentarium in prol.* q. 4 n. 17 (ed. VIVÈS VIII 205a).
[16] Cf. *Lectura* prol. n. 137 (ed. Vat. XVI 47): « Cum actus imperatus non habeat rationem praxis nisi quia elicitus habet, quia posset praecedere, sequitur quod actus voluntatis elicitus sit primo praxis; et si formalis ratio praxis est primo in actu voluntatis, omnes alii non erunt praxis nisi ratione actus voluntatis ».
[17] Cf. il nostro saggio *Contingenza e libertà divina in G. Duns Scoto*, Roma 1964, p. 52ss.

bertà e sua espressione tipica. Ma non si limita ad essere questo. Essa è pure radice di liberazione o fonte della progressiva attuazione del soggetto, mobilitandone il complesso dinamismo e orientandolo verso il suo progressivo miglioramento, in quanto, per essere tale, la prassi deve rivestire la conformità con il dettame della retta ragione. Ma tale aspetto sottolinea già il valore della prassi cui, ora, dobbiamo volgere l'attenzione.

II. – Valore della prassi

Atto volontario per eccellenza, la prassi rivela anzitutto la natura della volontà, come l'effetto rivela la natura della causa che lo produce. In effetti, scrive lo Scoto, « ex ipso actu quem experimur concludimus potentiam et naturam cuius est ille actus »[18].

Ma la sua importanza non si ferma qui. Anzi, agli occhi del Dottor Sottile, questo non è ancora il suo ruolo maggiore, tant'è vero che neppure parla in termini di prassi analizzando la psicologia della volontà[19]. Assai più importante è il ruolo che essa svolge nella formazione degli *habitus* morali o delle virtù e, quindi, nel perfezionamento del soggetto agente. Ed è proprio questo ruolo che dobbiamo esaminare per cogliere il peso psicologico di essa nella genesi della virtù e il suo valore etico nello sviluppo morale dell'agente.

A. – *Valore psicologico della prassi*

Una volta debitamente circoscritto il significato della prassi, il Dottor Sottile si domanda come la conoscenza pratica s'estenda ad essa[20]. Era, questo, il modo abituale di affrontare la questione del reciproco influsso fra teoria e prassi.

Su questo punto egli trova, chiaramente delineati, due orientamenti di pensiero: quello che fa capo a Goffredo di Fontaines e S. Tommaso d'Aquino, da una parte, e quello in cui, con sfumature diverse, convergono Enrico di Gand, Riccardo di Mediavilla, Egidio Romano e lo stesso S. Bonaventura[21]. Indubbiamente, ognuno di questi autori ha una sua posizione in merito, ma il Dottor Sottile ritiene di riassumere il pensiero del primo orientamento in tre affermazioni principali: prima, gli *habitus* e gli atti si chiamano pratici a partire dall'oggetto; seconda, la specificazione degli uni e degli altri dipende pure dall'oggetto; terza, tuttavia l'intelletto si dice pratico non a partire dall'oggetto, ma in rapporto al fine inteso dalla volontà. Il secondo orientamento, invece, gli sembra che poggi fondamentalmente sull'affermazione che gli *habitus* e gli atti si dicono pratici in forza del fine cui sono subordinati[22].

Ora, né l'uno né l'altro sembrano pienamente soddisfare l'attesa dello Scoto. Perciò, dopo un'attenta valutazione dei motivi addotti a loro suffragio dai loro autori rispettivi, egli opta per una soluzione che, a prima vista, si potrebbe considerare sincretica, ma che, in realtà, intende mediare le istanze opposte in vista d'una più comprensiva interpretazione delle cose. In concreto, osserva, bisogna ammettere che un *habitus* non si chiama pratico primariamente in considerazione dell'atto che ne deriva, e ciò perché l'atto stesso deriva la sua indole pratica da una causa anteriore. Neppure una determinata conoscenza, attuale o abituale che sia, è di natura sua pratica perché ordinata alla prassi come a proprio fine. Certamente, capita talvolta che la sua conformità con la prassi dipenda proprio dal fine della prassi stessa. Ma tale fine non conferisce la praticità in quanto designa lo scopo particolare di colui che agisce o il fine soggettivo, ma in quanto ingloba il contenuto che polarizza l'azione e, quindi, appare come l'oggetto terminale dell'azione stessa[23]. In altre parole, l'*habitus* pratico è tale grazie al fine della prassi, come

[18] Cf. *Ord.* prol. n. 38 (ed. Vat. I 21).

[19] Come abbiamo rilevato fin dall'inizio, il discorso scotista intorno alla prassi e al suo valore appare direttamente solo là dove egli indaga l'indole scientifica della metafisica e della teologia. Cf. nota 1.

[20] Cf. *Ord.* prol. n. 227 (ed. Vat. I 154): « Secundo, qualiter cognitio practica extenditur ad praxim illam ».

[21] Per quanto interessante, una confrontazione del pensiero di ciascuno di questi autori ci porterebbe troppo lontano rispetto ai limiti del nostro saggio. Ci basti riferire i loro scritti direttamente interessanti la questione, scrupolosamente determinati dalla Commissione Scotista nell'apparato dell'edizione critica dell'*Opera omnia* del Dottor Sottile. Cf. Godefridus de Fontibus, *Quodl.* X q. 11 in corp. (ed. Hoffmans in *Phil. Belg.* IV 349-352); Thomas de Aquino, *De veritate* q. 3 in corp. (ed. Parmen. IX 57b-58a) et *Summa theologica* I q. 79 a. 11 in corp. (V 278b); Henricus Gandavensis, *Quodl.* VIII q. 1 in corp. (f. 300D); XII q. 22 in corp. (f. 498D), *Summa* a. 36 q. 4 ad 2 (I f. 236Z), a. 59 q. 6 in corp. (II f. 151F-152 I); a. 60 q. 1 ad 1 contra aliud (II f. 160G); Richardus de Mediavilla, *Quodl.* II q. 1 in corp. (f. 10vb-11va), *Sent.* prol. q. 4 in corp. (f. 3ra); Aegidius Romanus, *Sent.* I d. 19 in corp. et ad 2 (f. 30rb.va); Bonaventura, *Sent.* I prooem. q. 3 in corp. (I 13ab).

[22] Cf. *Ord.* prol. n. 239-259 (ed. Vat. I 164-176).

[23] Cf. *Ord.* prol. n. 260 (ed. Vat. I 176): « Concedo igitur quod habitus non dicitur practicus ab actu proprio, quia et ille est practicus a causa priore. Nec cognitio aliqua habitualis vel actualis est per se practica quia ordinatur ad praxim ut ad finem; potest tamen quandoque habere primam extensionem, scilicet conformitatem ad praxim, a fine ipsius praxis, non tamen in quantum est finis sed in quantum est obiectum ».

vorrebbe il secondo orientamento, purché per fine si intenda non quello soggettivo, ma quello oggettivo e, quindi, corrisponda all'oggetto, come sostiene il primo orientamento.

In base a ciò, sembrerebbe che la prassi concorra alla formazione della scienza morale e della prudenza. In realtà, tale non è l'opinione del Dottor Sottile. Questi pensa, infatti, che senza la prudenza non si diano atti moralmente buoni, giacché dipende dalla prudenza indicare a quali esigenze l'atto deve corrispondere per essere moralmente buono [24]. Ma dichiara anche che una disposizione prudenziale può nascere nell'intelletto, che ne è il soggetto immediato [25], solo grazie agli atti retti di giudizio, atti che possono anche prescindere dal comportamento della volontà [26].

In effetti, l'intelletto può giudicare rettamente anche senza la prudenza, giacché ciò appartiene alla sua indole. Ma già il primo giudizio retto genera il primo grado di prudenza, mentre la moltiplicazione dei giudizi retti non fa che intensificarla, conferendo all'intelletto stesso la capacità di valutare rettamente con sempre maggiore sicurezza e facilità [27]. Dunque, rigorosamente parlando, la prassi non concorre alla genesi e allo sviluppo della scienza morale e della prudenza. Evidentemente, come il primo giudizio retto, da cui nasce il primo grado di prudenza, proviene immediatamente dall'intelletto, così la prima elezione retta, cioè la prima prassi, deriva immediatamente dalla volontà. Ed è proprio tale prassi, diretta e immediata espressione della volontà, che produce il primo grado di virtù morale, destinato a svilupparsi grazie alla moltiplicazione della prassi stessa [28]. Appare, così, il ruolo della prassi e, insieme, il suo valore psicologico. Generata dalla volontà sulla base d'una preliminare conoscenza intellettiva, mediante l'oggetto che la specifica, essa genera, a sua volta, gli *habitus* morali che possiamo

[24] Cf. *Ord.* I d. 17 n. 62 (ed. Vat. V 164); ibid., n. 9 (V 184); *Ord.* II d. 7 q. un. n. 11 (ed. Vivès XII 386).

[25] Cf. *Ord.* I d. 17 n. 69 (ed. Vat. V 171).

[26] Cf. *Ord.* III d. 36 q. un. n. 14 (ed. Vivès XV 641): « Quantum ad istum articulum, potest dici quod rectum dictamen simpliciter stare potest in intellectu absque recta electione illius dictati in voluntate; et ita cum unicus actus rectae rationis generet prudentiam, generabitur prudentia in intellectu absque habitu virtutis moralis ». Cf. a tale proposito lo studio di Borak A., OFMCap., *Libertà e prudenza nel pensiero di Duns Scoto*, in *Laurentianum* 10 (1969) 110ss.

[27] Cf. *Ord.* I d. 17 n. 93 (ed. Vat. V 185): « Simpliciter enim dictamen rectum praecedit prudentiam, quia per ipsum generatur primus gradus prudentiae ».

[28] Il Dottor Sottile condensa questa dottrina in una risposta a diversi argomenti rivolti a dimostrare che l'*habitus* morale è principio attivo dell'atto morale, cf. *Ord.* I d. 17 n. 93 (ed. Vat. V 184): « Non oportet – egli afferma – illud dictamen [= rectae rationis] esse ab habitu aliquo intellectivo, puta prudentia, nec illum actum conformem ».

chiamare genericamente virtù. Lo sforzo che il Dottor Sottile esplica per chiarire l'indole dell'*habitus* pratico ci illumina ulteriormente intorno al valore della prassi. Che l'*habitus* pratico sia tale in rapporto al fine, egli spiega, appare abbastanza evidente dal fatto che, talvolta, i principi pratici che regolano l'azione si attingono proprio dal fine della prassi, di modo che tale fine appare, sotto un certo aspetto, come causa remota della prassi e, di conseguenza, racchiude virtualmente tutto ciò che postula la sua realizzazione. In tal modo, è proprio il fine a convogliare e unificare l'intero dinamismo d'un soggetto proteso all'azione, conferendo l'indole pratica alla conoscenza e il carattere virtuoso all'elezione libera. Così, nella linea della conoscenza, una volta riconosciuto che Dio è il fine ultimo dell'uomo – fine raggiungibile concretamente per mezzo dell'azione libera o prassi –, è evidente che Egli appare amabile più di tutte le cose. Perciò, il giudizio 'Dio è amabile più di tutte le cose' è veramente pratico in quanto inclina all'azione corrispondente dell'amor di Dio e contiene virtualmente tutta una serie di giudizi come: 'Se è amabile più di tutte le cose, bisogna ascoltarlo, obbedirgli, onorarlo, ecc.'. E questi giudizi sono pure essenzialmente pratici in quanto normano l'azione, concorrendo alla strutturazione della prudenza nella sfera religiosa.

La loro praticità o la loro imperatività non ha nulla a che vedere con la volontà, nel senso che la rettitudine da essi racchiusa non dipende affatto dalla decisione della volontà, ma scaturisce dalla realtà stessa, che è, in questo caso, lo stesso Essere infinito [29].

Non altrettanto si potrebbe dire, per esempio, del giudizio riguardante il modo concreto di adorare Dio, come quello che si esprime nel precetto della Messa. Tale giudizio è contingente e, quindi, non si rivela come necessario di per sé, ma acquista la sua forza imperativa in seguito all'intervento della volontà [30]. Ad ogni modo, affinché si abbia la prassi,

[29] Cf. *Ord.* prol. n. 269 (ed. Vat. I 182): « Rectitudo huius praxis 'amare Deum' necessaria est, et includitur in ratione Dei virtualiter; hanc praxim etiam in quocumque non tantum nata est praecedere apprehensio, sed etiam apprehensio conformis, cui scilicet praxis est conformanda ut sit recta: ex obiecto igitur quod est ex se primo determinativum intellectus ad notitiam rectitudinis determinatae ipsius praxis et ex ordine intellectus et voluntatis in operando, habetur hic notitia prior praxi et conformis, et ita in qualibet alia cui necessario convenit determinata rectitudo ».

[30] Cf. ibid. n. 269 (I 182-183): « Sed rectitudo huius praxis 'colere Deum in sacrificio altaris' est contingens; quandoque enim est actus rectus, ut modo, quandoque non, ut in Veteri Testamento: et ideo non est aliquod obiectum determinativum intellectus ad notitiam huius rectitudinis ante omnem actum voluntatis, et ideo nec ista praecedit ut conformis omnem actum voluntatis. Alicuius tamen praecedit, puta illius solius quae non primo determinat rectitudinem huic praxi, qualis est voluntas humana. Haec enim

è indispensabile che tali giudizi divengano oggetto di elezione libera. Ebbene, ciò attesta che il fine che rende pratica la conoscenza è, non una delle circostanze che qualificano l'azione secondariamente come il fine soggettivo, ma l'oggetto stesso che specifica l'azione concreta mediante il suo contenuto.

In effetti, può darsi che uno intenda sparare su un cane, ma ciò non toglie che, se l'arma colpisce un uomo, il suo atto si qualifichi come omicidio anziché come cinocidio. Ecco perché, in ultima analisi, è l'oggetto la radice della praticità. Con un'accentuazione che conviene senz'altro rilevare, lo Scoto osserva che la verità del giudizio pratico necessario non dipende dalla volontà più di quanto non dipenda da essa la verità del giudizio speculativo. Anche le conclusioni necessariamente dedotte da tale giudizio sono del tutto indipendenti dall'interferenza della volontà [31]. A suo giudizio, dunque, l'ordine etico ha il suo fondamento vero non già nella volontà, divina o umana che sia, ma nell'ordine ontologico e trova in quest'ultimo la sua norma essenziale. Se la realtà è ontologicamente necessaria come l'Essere infinito, il giudizio pratico che la concerne riveste senz'altro l'indole della obbligatorietà morale necessaria; se, viceversa, la realtà è ontologicamente contingente, come avviene nel caso di tutti gli esseri finiti, allora il giudizio pratico non avrà di per sé un carattere necessario per la condotta, ma diverrà tale solo in seguito all'intervento della volontà divina o umana. Ciò non vuol dire, evidentemente, che la volontà sia indotta a seguire necessariamente il giudizio pratico, quale che sia la sua base ontologica. Il suo atto, infatti, dipende sempre da essa e rimane completamente in suo potere, come attesta l'esperienza [32].

---

rectitudo determinatur a voluntate divina, acceptante nunc talem cultum vel actum et alias alium ».

[31] Cf. *Ord.* prol. n. 262 (ed. Vat. I 177): « Veritas enim principii practici necessarii non dependet a voluntate magis quam speculativi, nec conclusiones necessario illatae ex tali principio ». Cf. pure ibid n. 268 (p. 181-182): « Quando autem rectitudo determinata contingenter convenit praxi, tunc non est obiectum aliquod determinans intellectum ad cognitionem rectitudinis determinatae antequam voluntas velit, et hoc loquendo de intellectu et voluntate in communi, nam illud contingens non determinatur ad alteram partem ante omnem actum voluntatis. Comparando tamen in speciali ad intellectum hunc et voluntatem hanc, illam praxim potest praecedere cognitio conformis quam praecedit cognitio determinata rectitudinis, et quam non, non; potest autem praecedere in omni intelligente, et solo cuius voluntas non est primo determinans rectitudinem illi praxi ».

[32] Cf. a tale proposito, il nostro saggio *Il significato fondamentale della libertà divina secondo G. Duns Scoto*, in *De doctrina Ioannis Duns Scoti*. Acta Congressus Scotistici internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati, Romae 1968, vol. II: *Problemata philosophica*, pp. 530ss.

Stando così le cose, ci sembra di poter sintetizzare il valore psicologico della prassi nel modo seguente: essa ha nella volontà, essenzialmente libera [33], la sua prima causa efficiente e nell'oggetto la sua prima causa formale. Sotto un certo aspetto, quindi, ci illumina riguardo alla natura della volontà, come l'effetto ci illumina riguardo alla natura della causa. Essa, però, non influisce né potrebbe influire sulla volontà stessa per modificarne la natura, ma influisce sulla genesi degli *habitus* morali che sorgono e si sviluppano proprio grazie ad essa. Sotto un altro aspetto, quindi, diviene causa efficiente degli *habitus* collocandosi in quella linea di realizzazione progressiva dell'uomo che è connessa con l'esercizio cosciente e libero delle sue capacità e, quindi, con il valore etico della sua condotta [34]. Ed è proprio questa sua incidenza morale che dobbiamo ora considerare.

B. – *Valore etico della prassi*

Uno degli elementi costitutivi della prassi, come s'è visto, è la sua conformità con il retto giudizio dell'intelletto. Ebbene, il valore morale di essa è connesso, in primo luogo, con tale conformità. In effetti, se la include, è buona; se l'esclude, è cattiva. Rigorosamente parlando, in quest'ultimo caso il Dottor Sottile neppure parla di prassi, come abbiamo visto, quasi a sottolineare il valore eticamente positivo di essa. Ad ogni modo, in virtù della conformità dell'elezione volontaria con il retto giudizio dell'intelletto, la modificazione psicologica ed entitativa indotta dalla prassi nell'agente diventa, in concreto, perfezionamento morale dell'agente stesso. Se noi riflettiamo sul nostro comportamento, osserva lo Scoto, ci rendiamo conto che la

> « operatio quidem est actio quae est qualitas, et illa competit potentiae habituatae, quae per habitum inclinatur ad talem actum et ad obiectum terminans talem operationem » [35].

In altre parole, la prassi è qualità o modo di essere d'una potenza che, operando, acquista una capacità che ne agevola le azioni successive. Ecco, in sintesi, il dinamismo che si esplica tra potenza, *habitus* e atto: questo scaturisce originariamente dalla potenza attiva del soggetto

---

[33] Cf. *Ord.* I d. 13 n. 45 (ed. Vat. V 88).

[34] Cf. *Ord.* prol. n. 262 (ed. Vat. I 177): « Homo enim forte est subiectum tam moralis scientiae quam medicinae – non autem felicitas vel sanitas – quia utriusque finis ratio includitur in ratione illius circa quod est praxis ».

[35] Cf. *Ord.* I d. 17 n. 49 (ed. Vat. V 158-159).

agente attuandone la potenzialità passiva. In tal modo, la potenza diviene sempre più abile all'azione, arricchendosi di *habitus* corrispondenti alla natura degli atti. Sotto l'aspetto morale, tutto ciò si traduce sotto forma di bontà morale. Questa, precisa lo Scoto, non va intesa come qualcosa di assoluto, ma fa pensare a un'armonia che ha nella bellezza corporea un eloquente riscontro. Un corpo è bello quando possiede, secondo una certa proporzione, tutto ciò che gli conviene per apparire bello. Analogamente, scrive il Dottor Sottile,

> « bonitas moralis actus est quasi quidam decor illius actus, includens aggregationem debitae proportionis ad omnia ad quae habet proportionari (puta ad potentiam, ad obiectum, ad finem, ad tempus, ad locum et ad modum), et hoc specialiter ut ista dictantur a ratione recta debere convenire actui: ita quod pro omnibus possumus dicere quod convenientia actus ad rationem rectam est qua posita actus est bonus, et qua non posita – quibuscumque aliis conveniat – non est bonus, quia quantumcumque actus sit circa obiectum qualecumque, si non sit secundum rationem rectam in operante (puta si ille non habeat rationem rectam in operando), actus non est bonus. Principaliter ergo conformitas actus ad rationem rectam – plene dictantem de circumstantiis omnibus debitis istius actus – est bonitas moralis actus » [36].

La bontà morale, dunque, appare essenzialmente come convenienza, convenienza di cui il giudizio retto rappresenta un presupposto indispensabile e insostituibile, di cui la volontà rappresenta il principio attivo e la prassi l'incarnazione concreta, mentre l'*habitus* ne è la sedimentazione permanente.

Ciò significa che il valore etico della prassi non si identifica in maniera pura e semplice con il suo valore psicologico, giacché la sostanza dell'atto è distinta dalla sua convenienza. Come prassi, l'elezione volontaria è destinata ad essere conforme al retto giudizio, ma potrebbe anche non esser conforme a tale giudizio. Perciò, la bontà morale che incarna non è l'atto stesso, ma una sua modalità [37].

E ciò vale anche per l'*habitus* che deriva dalla prassi [38]. Anch'esso, infatti, si colloca nella linea della convenienza e si presenta come un ornamento del soggetto che merita il nome di virtù proprio perché con-

[36] Cf. ibid. n. 62 (p. 163-164).
[37] Cf. ibid. n. 64 (p. 164): « Quantum ergo ad istam condicionem accidentalem actus, quae est bonitas moralis... ».
[38] Cf. ibid. n. 65 (p. 167): « Sicut dictum est de bonitate morali actus, proportionaliter est de habitu dicendum, quod virtus moralis non addit super substantiam habitus – ut est forma in genere qualitatis – nisi conformitatem habitualem ad rationem rectam ».

giunto con la prudenza, esattamente come l'azione della volontà merita il nome di prassi quando è conforme al giudizio della retta ragione [39].

Se si domanda come influisce la prassi sulla virtù, lo Scoto risponde:

> « In virtutibus moralibus et intellectualibus virtus augetur per actum elicitum, et non quando actus ille non est, quia quando non est, nihil causat; ergo quando actus ille inest, tunc est ratio augendi habitum » [40].

La prassi, dunque, come atto elicito della volontà genera la virtù ed è radice del suo accrescimento in proporzione del suo ripetersi. L'accrescimento, pensa lo Scoto, si effettuerebbe nell'istante stesso in cui è posto l'atto.

In tal modo, si delinea il valore etico della prassi nel suo aspetto essenziale: espressione tipica della capacità di scelta o della libertà psicologica, essa è pure radice del perfezionamento morale o di libertà morale e, quindi, fattore personalizzante per eccellenza. In questo senso si può dire che la prassi produce l'uomo sotto l'aspetto e nella misura in cui egli può effettivamente autoprodursi. In effetti, essa rappresenta la radice della sua umanizzazione progressiva e il cuore del progetto umanistico.

È, questo, il suo valore positivo. Ma attraverso il suo esercizio concreto, la prassi lascia intravvedere dei condizionamenti che rivelano i limiti di quella positività. Il primo lo Scoto l'ha posto in rilievo indirettamente dicendo che non sono prassi vera e propria gli atti delle potenze che sfuggono al dominio della volontà o che, comunque, precedono l'esercizio della conoscenza intellettiva [41]. È un limite, questo, che condiziona l'esercizio della libertà psicologica e circoscrive l'ambito della liberazione morale, pur aprendo un vasto campo d'applicazione all'una e all'altra. Certo, l'evoluzione storica lascia intendere a noi meglio che al Dottor Sottile come tale limite non debba considerarsi fisso e immodificabile, ma si sposti effettivamente e si riduca progressivamente in rapporto allo sviluppo della civiltà. Esso rimane, comunque, un dato insopprimibile con cui la prassi o, più esattamente, l'uomo dovrà fare i conti, almeno fino a quando possiederà l'attuale modo di essere.

[39] In una nota lo Scoto avverte che la subordinazione d'un *habitus* alla prudenza rappresenta l'essenza stessa della virtù, cf. ibid. n. 66, Adnotatio Duns Scoti (p. 168): « Non dico 'coniungi in eodem subiecto', sed cum hoc 'coniungi sibi [= prudentiae] ut regulae et causae priori', cui iste habitus subordinatur in quantum motivus, – et ista subordinatio vel conformatio est essentialis ratio virtutis ».
[40] Cf. *Ord.* I d. 17 n. 205 (ed. Vat. V 238).
[41] Cf. nota 4.

Ma c'è anche un altro limite che condiziona la prassi o l'uomo che la pone. È il limite del futuro umano o dell'avvenire dell'uomo stesso. Su questo punto il pensiero del Dottor Sottile è preciso e deciso. A suo giudizio, tanto l'esperienza quanto la rivelazione biblica attestano inequivocabilmente che l'uomo concreto vive in uno «stato»[42] profondamente alterato rispetto a quello originario.

Il suo stato presente gli preclude la possibilità di conoscere adeguatamente il suo essere e il suo divenire, condizionandone l'esercizio della libertà di scelta e la volontà di liberazione e di perfezionamento. Di questo stato tutti, più o meno, sono consapevoli, ma solo i cristiani e i teologi, pensa Scoto, ne possiedono una chiara visione. Secondo il suo impulso più profondo, il nostro intelletto vuole tutto conoscere. L'uomo, infatti, non si contenta di esplorare la realtà che è a portata di mano, ma vorrebbe esplorarne tutte le dimensioni e penetrarne le ragioni intime e ultime fino a scoprire la causa prima e il fine ultimo di tutte le cose[43].

Purtroppo, l'esperienza attesta che questo dinamismo non conosce un'espansione facile e piena, ma incontra remore e ostacoli. Anzitutto, la nostra conoscenza intellettiva ha origine dalla percezione sensibile e sembra trovare nella realtà sensibile l'orizzonte della sua applicazione o il suo oggetto proprio, astraendone la essenza, tanto che un grande orientamento di pensiero come quello aristotelico-tomista sembra ritenere che l'essenza astratta dalla realtà sensibile sia l'oggetto primo del nostro intelletto[44].

In secondo luogo, la stessa esperienza conferma, tanto in linea di psicologia individuale quanto di evoluzione storica, l'incertezza dell'uomo rispetto al suo destino. Essere dotato di intelligenza, egli non può desiderare una cosa senza conoscerla, nè raggiungerla senza desiderarla, ma non è in grado di conoscere distintamente il suo vero fine mediante le sue forze attuali[45]. Prova ne è, in un certo senso, l'atteggiamento d'Aristotele di fronte al problema della felicità.

[42] Tale 'stato' viene così descritto dal Dottor Sottile, *Ord.* I d. 3 n. 187 (ed. Vat. III 113): «Status non videtur esse nisi 'stabilis permanentia', firmata legibus sapientiae [divinae]».

[43] Cf. *Ord.* I d. 3 n. 116 (ed. Vat. III 72): «Contra hoc arguitur tripliciter. Primo, quia desiderium naturale est in intellectu cognoscente effectum ad cognoscendum causam, et in cognoscente causam in universali est desiderium naturale ad cognoscendum illam in particulari et distincte».

[44] Cf. a tale proposito Bettoni E., OFM, *Duns Scoto filosofo*, Milano 1966, 43ss.

[45] Cf. *Ord.* prol. n. 13 (ed. Vat. I 9-10): «Primo sic: omni agenti per cognitionem necessaria est distincta cognitic sui finis. Hanc probo, quia omne agens propter finem agit ex appetitu finis; omne per se agens agit propter finem; igitur omne per se agens suo modo appetit finem. Igitur sicut agenti naturali est necessarius appetitus finis propter quem debet agere, ita agenti per cognitionem... *Sed homo non potest scire ex naturalibus finem suum distincte;* igitur necessaria est sibi de hoc aliqua cognitio supernaturalis».

Lo Stagirita, osserva lo Scoto, valendosi delle sue capacità naturali, sembra riporre la felicità dell'uomo nella conoscenza delle sostanze separate o in un non ben determinato altro oggetto[46].

Tutto ciò rappresenta, evidentemente, un grave condizionamento per la prassi. Come potrebbe, questa, conformarsi al bene concreto e completo dell'uomo ignorandone il contenuto adeguato ed effettivo?

Sotto quest'aspetto, afferma il Dottor Sottile, la prassi e, più concretamente, l'uomo fanno appello a un supplemento d'anima in due direzioni: nella linea del conoscere e nella linea del poter volere.

Nella linea del conoscere, il supplemento concerne la rettifica e l'integrazione della conoscenza intellettiva mediante la rivelazione[47]; nella linea del poter volere riguarda la rettifica e il potenziamento della volontà mediante la grazia. L'indole del presente studio non ci consente di seguire ulteriormente lo sviluppo del pensiero scotista in questa direzione, ma già questo cenno al duplice supplemento d'anima, convergente e complementare, in virtù del quale la prassi potrebbe conseguire tutto il suo valore etico, ci conferma nell'opinione che la prassi, così com'è intesa dallo Scoto, rappresenti uno strumento prezioso per comprendere alcuni tra i punti più significativi del pensiero scotista e, in pari tempo, la natura e il destino dell'uomo.

[46] Cf. ibid. n. 14 (p. 10): «Minor patet: primo, quia Philosophus sequens naturalem rationem aut ponit felicitatem esse perfectam in cognitione acquisita substantiarum separatarum, sicut videtur velle I et X *Ethicorum*, aut si non determinate asserat illam esse supremam perfectionem in nobis possibilem, aliam ratione naturali non concludit, ita quod soli naturali rationi innitendo vel errabit circa finem in particulari vel dubius remanebit; unde I *Ethicorum* dubitando ait: 'Si quod est deorum donum, rationabile est felicitatem esse'».

[47] Cf. *Ord.* prol. pars 1 q. un. per totum: «De necessitate doctrinae revelatae» (ed. Vat. I 1-58).

FRANCIS OF MAYRON'S DEFENSE OF EPISTEMOLOGICAL REALISM

Fr. Armand A. Maurer, CSB

The schoolmen of the fourteenth century often discussed problems relating to human knowledge, such as its nature, kinds, objects, and validity, when treating of the question whether there can be intuitive cognition of something that does not exist. The primary interest of these schoolmen was not philosophical but theological: they were concerned with the omnipotence of God and the range of his possible actions, given his infinite power. With this in view they debated such abstruse questions as whether God can give the human mind in this life an evident knowledge of theological truths [1], and whether he can communicate to a man in the present life an abstractive knowledge of the divine essence without its existence [2]. Against the same background they frequently debated the equally subtle question whether it is possible for God to give us an intuition of a non-existing object.

These theological problems scarcely interest theologians today, but the epistemological reflections they occasioned bear upon issues of perennial importance for philosophers. This can be illustrated by the two Questions in Francis of Mayron's Commentary on the *Sentences* on the possibility of intuitive cognition of something that does not exist [3]. In these Questions he presents a remarkable defense of the reality of the object of sense perception and the intellectual intuition following upon perception. Against the phenomenalism of Peter Auriol and the skeptical tendencies of William of Ockham he upholds the veracity of intuitive cognition by firmly grounding its object in the reality of the external

---

[1] W. of Ockham, *Scriptum in librum primum Sententiarum. Ordinatio*, prol. q. 1 (ed. G. Gal, St. Bonaventure, New York, 1967, 3-75).

[2] Francis of Mayron, *Quodlibeta*, q. 4 (ed. Venice 1520; reprinted Frankfurt-Main 1966, 233r-234r).

[3] Francis of Mayron, *Sent.*, prol. q. 18-19 (ed. Venice 1520, f. 10v-11v).

world. Before analyzing these Questions, however, it will be well to say a word about the background of the dispute about intuitive knowledge in the fourteenth century.

The terms « intuitive » and « abstractive » knowledge seem to have originated with Duns Scotus at the beginning of the fourteenth century. Robert Holcot, writing about the middle of the century, remarks that these expressions were not used by the saints or philosophers but appear to have been invented by Scotus, adding that for this reason one is free either to use them or not [4]. In fact, they became part of the common vocabulary of the schoolmen of the late Middle Ages, whether they were Scotists, Ockhamists, or Thomists. One of the principal commentators on Scotus, Mastrius de Meldula, calls the distinction between intuitive and abstractive knowledge the best known and most frequently used of all divisions of knowledge [5].

As the initiator of the distinction, Scotus was never far from the minds of those who later used his terms, even when they interpreted them in ways he would never have accepted. He describes intuitive knowledge as the cognition of something existing and present to the knower, in opposition to abstractive knowledge which abstracts from the existence of its object [6]. According to Scotus the whole difference between these two kinds of cognition lies in the way the object is present to the knower. In intuitive knowledge the object is present in itself, in its actual existence; in abstractive knowledge the object is present in an image or likeness, which can represent either an existing or a non-existing thing. The likeness by itself is not sufficient to cause intuitive knowledge; for this kind of knowledge the object must actually exist

[4] Robert Holcot, « Utrum theologia sit scientia », ed. Muckle J. T., in *Mediaeval Studies* 20 (1958) 130.

[5] Mastrius de Meldula, *Cursus philosophicus, In De anima*, d. 6 q. 11 (ed. Venice 1708, III, 204a): « De cognitione intuitiva et abstractiva... inter alias cognitionis nostrae divisiones haec est famosior et frequentissima ».

[6] Duns Scotus, *Ordinatio* II d. 3 q. 9 n. 6 (ed. Vivès XII 212a-213a): « Potest enim aliqua esse cognitio obiecti, secundum quod abstrahit ad omni exsistentia actuali, et potest esse aliqua eius, secundum quod exsistens et secundum quod praesens in aliqua exsistentia actuali... Primam voco abstractivam, quae est ipsius quiditatis secundum quod abstrahitur ab exsistentia actuali et non-exsistentia. Secundam, scilicet quae est quiditatis rei secundum eius exsistentiam actualem, vel quae est praesentis secundum talem exsistentiam, voco cognitionem intuitivam, non prout intuitiva distinguitur contra discursivam, quia sic aliqua abstractiva esset intuitiva, sed simpliciter intuitiva, eo modo quo dicimur intueri rem, sicut est in se ». For Scotus' doctrine of intuitive knowledge, see Gilson E., *Jean Duns Scot*, Paris 1952, 544-555; Day S. J., *Intuitive Cognition: a Key to the Significance of the Later Scholastics*, St. Bonaventure, New York, 1947, 39-139.

and be present to the knower [7]. Hence for Scotus, the intuition of a non-existing object is a contradiction in terms [8].

Only a few years after Scotus' death his views on intuitive knowledge were challenged by Peter Auriol (d. 1322) [9]. Auriol offers arguments based both on experience and reason that we can have intuitive cognition of non-existents. Do we not perceive with our senses objects that do not really exist, as in dreams and illusions? Many experiences show that sense perception is possible without the real presence of its object. *A fortiori* intellectual intuition does not require the real existence of its object. Moreover, God can do anything that does not imply a contradiction. Now there is no contradiction in God's conserving one term of a relation without the other; e.g. Socrates without his son. So too, God can conserve the absolute reality which is intuitive knowledge without the real existence of its object. Again, God, as the first efficient cause, can conserve something by himself while suppressing the activity of the creature that normally produces that thing. Now intuitive knowledge, as a quality of the mind, is an absolute entity that depends on its object, but only as on an efficient cause. Consequently, God can preserve the intuition without the causality of the real object. This leads Auriol to a new, phenomenological description of intuitive knowledge, not in terms of the real existence and presence of its object, but as a mode of knowing that directly and immediately intends its object, whether that object really exists or not.

William of Ockham, writing shortly after Auriol, agrees with him that intuitive cognition is an absolute reality, and that as such it can

[7] Duns Scotus, *Ordinatio* IV d. 10 q. 8 n. 5 (ed. Vivès XVII 285b): « Videre autem importat intellectionem intuitivam, ut distinguitur contra intellectionem abstractivam; et quidem . intellectio intuitiva est cognitio rei ut in se est praesens; abstractiva potest esse eius secundum quod relucet in aliqua similitudine, quae potest esse exsistentis, et etiam non-exsistentis, sive praesentis sive non ».

[8] Duns Scotus, *Rep. Paris.* III d. 14 q. 3 (ed. Vivès XXIII 359): « Contradictio est igitur quod sit cognitio intuitiva in genere proprio, et quod res non sit, quia species non potest sufficere ad cognitionem intuitivam sine praesentia rei, quia species aequaliter potest repraesentare obiectum re exsistente et non exsistente; igitur non sufficienter causat cognitionem intuitivam exsistentiae rei ». Scotus qualifies this by granting that the object need not be present with its own presence. Thus the vision of creatures in the divine essence does not require the creatures' own presence; the divine essence is the sufficient cause of this intuition. See Duns Scotus, *Ordinatio* IV d. 10 q. 8 (ed. Vives XVII 287a) Following his master, Mayron also says that there can be intuitive knowledge « per repraesentationem » under these circumstances. See Francis of Mayron, *Quodlibeta* q. 5 (f. 234 G).

[9] Peter Auriol, *Scriptum super primum Sententiarum*, prol. sect. 2 (ed. St. Bonaventure, New York, 1952, I, 196-203). See Boehner Ph., *Notitia Intuitiva of Non-Existents according to Peter Aureoli*, in *Franciscan Studies* 8 (1948) 388-416.

be conserved supernaturally by God without the real existence of its object; but he does not believe that this can happen naturally. Only by the absolute power of God (« de potentia absoluta ») can we see a star, for example, even though the star does not exist. According to the ordinary laws of nature established by God (« de potentia ordinata ») this is impossible [10]. Since intuitive knowledge does not absolutely speaking require a real object, Ockham does not distinguish it from abstractive knowledge on the basis of its object. Like Auriol, he defines it as a mode of knowing distinct from abstractive knowledge in itself and not with respect to its object or cause [11]. It is the knowledge by which we can judge with evidence that something exists or does not exist, in contrast to abstractive knowledge, which does not permit us to make such a judgment [12].

The followers of Duns Scotus immediately pointed out the serious consequences of the doctrines of both Auriol and Ockham for the validity of human knowledge. Walter of Chatton, for example, a Franciscan who lectured on the *Sentences* at Oxford between 1320 and 1330, criticized both because of the skeptical consequences of their doctrines [13]. Against Auriol he argues that we cannot naturally perceive something in the absence of that thing;

> « otherwise all our certitude would vanish, for we have our greatest certitude about sensible things from the fact that we experience our sensations, through which sensible things appear to be present to us. Hence, if sensation can be naturally produced in the absence of the thing, and even preserved for a long time without it, this way [of knowing] is not certain » [14].

---

[10] OCKHAM, *Sent.* prol. q. 1 (ed. cit., 38-39); *Quodl.* VI q. 6 (Strasbourg 1491). See BOEHNER PH., *The Notitia Intuitiva of Non-Existents according to William Ockham*, in *Traditio* 1 (1943) 223-275 (reprinted in BOEHNER PH., *Collected Articles on Ockham*, St. Bonaventure, New York, 1958, 268-300). See also PEGIS A. C., *Concerning William of Ockham*, in *Traditio* 2(1944) 465-480; BOEHNER PH., *In propria causa*, in *Franciscan Studies* 5 (1945) 37-54 (*Collected Articles*, 300-319).

[11] OCKHAM, *Sent.* prol. q. 1 (ed. cit., 38).

[12] Ibid. 31-32: « Notitia intuitiva rei est talis notitia virtute cuius potest sciri utrum res sit vel non, ita quod si res sit, statim intellectus iudicat eam esse et evidenter cognoscit eam esse, nisi forte impediatur propter imperfectionem illius notitiae... Notitia autem abstractiva est illa virtute cuius de re contingente non potest sciri evidenter utrum sit vel non sit ».

[13] O'CALLAGHAN J., *The Second Question of the Prologue to Walter Catton's Commentary on the Sentences on Intuitive and Abstractive Knowledge*, in *Nine Mediaeval Thinkers*, Toronto 1955, 233-269. See BAUDRY L., *Gauthier de Chatton et son Commentaire des Sentences*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 18 (1943) 337-369; BÉRUBÉ C., *La connaissance de l'individuel au moyen âge*, Montréal-Paris 1964, 252-257.

[14] WALTER OF CHATTON, ed. cit., 242: « Probo quod visio rei non potest naturaliter causari re absente, nec etiam naturaliter diu conservari ipsa recedente. Probo: primo, quia aliter periret omnis nostra certitudo, quia maxima certitudo nostra de sensibilibus convenit nobis per hoc quod experimur nostras sensationes per quas sensibilia nobis apparent praesentia. Si ergo sensatio causatur naturaliter re absente, et etiam diu conservetur sine ea, ergo illa via non est certa ».

Sensitive to Ockham's position, he grants that our certitude is not so great as to preclude the possibility of God's causing the perception without the presence of the real object. Nevertheless he is sure that we could not be placed in invincible error through natural causes [15].

Could God himself deceive us by giving us an intuition of a non-existing thing? Ockham did not impute such mendacity to God. According to him, if God caused perfect intuitive knowledge in us without the existence of its object, we would evidently judge the thing not to exist [16]. But Chatton thinks this evasion pointless; for if the knowledge is truly intuitive it would represent the thing as existing, and hence we would judge that it exists [17]. It is abstractive knowledge that does not present an object as existing. In trying to evade skepticism Ockham would have us believe that the same knowledge can be both intuitive and abstractive. In order to insure the certitude of our knowledge Chatton firmly aligns himself with Scotus:

> « They speak the truth », he writes, « who say that God cannot cause intuitive cognition without the presence of the thing » [18].

Thus in the early years of the fourteenth century the lines were clearly drawn in the debate on intuitive knowledge. One of the earliest disciples of Scotus and defenders of his doctrine was Francis of Mayron, a Franciscan who commented on the *Sentences* at Paris in 1320-21 and died after 1328 [19]. Like Chatton he devotes several articles in his commentary to the question of intuitive knowledge. The first, entitled « Through the divine power can there be intuitive knowledge of something non-existent? », is directed against Ockhamism; the second,

---

[15] Ibid. 243-244.

[16] OCKHAM, *Sent.* prol. (ed. cit., 31): « Et eodem modo si esset perfecta talis notitia [scil. intuitiva] per potentiam divinam conservata de re non exsistente, virtute illius notitiae incomplexae evidenter cognosceret illam rem non esse ». However, Ockham sometimes says that if God caused intuitive knowledge of something not present to sight we would be able to judge that it exists « in the same way as if that intuitive knowledge were obtained naturally », *Sent.* II q. 15E (ed. BOEHNER PH., in *Traditio* 1 [1943] 249). On the difficulty of reconciling Ockham's statements on this point, see PEGIS, *Concerning William of Ockham*, in *Traditio* 2 (1944) 473-479.

[17] WALTER OF CHATTON, ibid. 246.

[18] Ibid. 248.

[19] See ROTH B., *Franz von Mayronis OFM, sein Leben, seine Werke, seine Lehre vom Formalunterschied in Gott*, Werl in Westfalen 1936, 34, 49.

« Is it possible naturally for either the sense or intellectual power to know something non-existent ?», is directed against Peter Auriol[20]. Mayron's preoccupation in these articles is to defend the views of his master, Duns Scotus, on the certitude of our knowledge of the external world. In his opinion both Ockham and Auriol undermine this certitude by admitting the possibility of intuitive cognition of things that do not exist. Both of these articles are worthy of detailed analysis for their contribution to the fourteenth century debate on intuitive knowledge.

* * *

There are two contradictory opinions, Mayron says, about the possibility of an intuitive cognition of a non-existent object through the divine intervention. The first affirms and the second denies this possibility. Mayron's editor in marginal notes correctly ascribes the first position to Ockham and the second to Scotus and his followers[21]. Four arguments are given by Mayron for the Ockhamist doctrine.

1) Whatever God can do by means of a secondary cause he can do by himself. Now he can cause intuitive knowledge by means of an object as a secondary cause. Therefore he can cause such knowledge without the object.

2) According to those who adopt this view, intuitive and abstractive knowledge have the same object as the terminus of the knowledge but they differ in their moving or efficient causes. Now it is clear from the first argument that God can supply the whole efficient cause of the knowledge without the object. Hence intuitive knowledge of a non-existent object is possible by divine means.

3) God can separate all absolute, distinct things. But the act of knowing is something absolute, distinct from its object. Hence God can separate the act from its object.

4) God can separate from a substance an accident really distinct from it. Hence he can separate the act of intuition from the intellect. But this real act has more relations, and more intimate ones, to the intellect than it has to the object, for it is an effect depending on the intellect as on its cause, and it also inheres in the intellect as in a subject. Consequently God can separate intuitive knowledge from its object[22].

[20] See above, note 3. Mayron also treats of intuitive knowledge in *Sent.* prol. q. 20 (f. 11v-12r), and *Quodl.* q. 4-5 (f. 233r-235r).

[21] MAYRON, *Sent.* prol. q. 18 (10vN, Q). The editor is less correct in also attributing the first opinion to St. Thomas: « Quaere Ockham, Quodlibeto 6, q. 6, et Thomam et alios ».

Mayron undoubtedly has Ockham in mind as the author of this position. The first three arguments are taken from Ockham's *Sentences*, and the fourth is based on one of his principles[23]. But he also seems to know certain followers of Ockham who interpreted his doctrine in different ways. He distinguishes between four different interpretations of the Ockhamist position. (His division of these into four has no special significance: it was Mayron's peculiarity always to make fourfold divisions, a custom that prompted the caustic remark of a later Scotist, William of Worillong, that a good threefold division is better than a bad fourfold one)[24].

There are some, says Mayron, who hold that God can cause intuitive knowledge in the absence of its object without this knowledge's losing any of its characteristics of intuitive cognition. But this seems highly unlikely to Mayron; he protests that at least the intuitive knowledge would not be related to an object if it had none. God can certainly produce any absolute reality by itself, but with the condition that it be without a relation.

Others claim that through the divine power the act of knowing can remain as a quality of the mind but its relation to the object would then disappear. To this, Mayron replies that the act of knowing and knowledge (« notitia ») are two different things. The act of knowing is a mental quality but it is not a perfection absolutely speaking. It is knowledge that is a perfection in the full sense of the term, and knowledge always implies a relation to an object. Hence, if the act of knowing remained without an object it would not be called the absolute perfection that is knowledge, nor would anything be known by this act.

Still others hold that, given the divine power, the absolute reality of knowledge would remain, but it would not be intuitive knowledge because of the absence of an object. Neither would it be abstractive knowledge because it would not be mediated by an image or likeness.

[22] Ibid. (10vN).

[23] The first three arguments are in OCKHAM, *Sent.* prol. q. 1 (ed. cit., 35-39). For the notion that God can separate from a substance an accident really distinct from it, see OCKHAM, *Summa Logicae*, I, c. 25 (ed. St. Bonaventure, New York, 1951, I, 74-76).

[24] WILLIAM OF WORILLONG, *Sent.* IV d. 14-16 (ed. Basel 1510, 371C): « ... melius est habere bonum ternarium quam malum quaternarium ».

To this, Mayron objects that something does not vary precisely because of a change in its relations. Hence, if the relation is removed from knowledge, the knowledge itself would not vary.

A fourth opinion maintains that the knowledge divinely conserved without an object would be abstractive and not intuitive, because it would be caused by God and not by an existing object. This is Ockham's view in his *Quodlibet* V q. 5 [25]. But Mayron sees a logical fallacy in it. Consider the maxim that whatever God can do through a secondary cause he can do by himself. On this basis it is argued that, because God can cause intuitive knowledge by means of an object, he can likewise cause it by himself. But if the « it » in the conclusion is abstractive, and not intuitive, knowledge, the syllogism is invalid because it has four terms. In other words, the minor premise cannot be about intuitive knowledge and the conclusion about abstractive knowledge without vitiating the argument [26].

For these reasons Mayron rejects all four of the Ockhamist positions on intuitive knowledge. Moreover, none of the four main arguments of the Ockhamists, given above, seems convincing to him.

Consider the first, that God can cause intuitive knowledge by himself just as easily as he can cause it by an object. Mayron grants that God can do this without the object acting as an efficient cause but not without the object as a terminus of the knowledge. He clarifies his point by the example of a sunbeam, which is normally produced by the sun. God could produce the sunbeam by himself, but then it could not be said to be produced by the sun. The sun would not be a terminus of the relation of the sunbeam. Similarly, if God produced the act of knowing without an object, the act would not terminate in an object. Mayron's point is that, in this case, it would be an act of knowing nothing, and this would not be knowledge.

Regarding the second main argument of the Ockhamists, he does not agree with them that intuitive and abstractive knowledge have the same object and differ only in their productive causes. They do differ, he insists, in the object in which they terminate: intuitive knowledge terminating in existence, and abstractive knowledge terminating in a quiddity in abstraction from existence.

[25] Ockham here says that this would be an act of belief and abstractive rather than intuitive knowledge, – *Quodl.* V q. 5 ad 1: « Et dico quod illa notitia creditiva erit abstractiva, non intuitiva ». But in *Quodl.* VI q. 6 he calls it intuitive knowledge.

[26] Mayron, *Sent.* prol. q. 18 (ed. cit., 10vO-P).

As for the third argument, that God can produce separately absolute realities, Mayron counters that although God can separate one absolute reality from another, this has nothing to do with the present case, because the act of knowing is not something separate from its object. As we shall shortly see, Mayron, following Scotus, believes that the act is essentially relative to an object [27].

Mayron makes the same point in replying to the fourth argument. True, knowledge has two relations: one to its subject in which it resides as an accident, the other to its object. But the second relation belongs to knowledge as such, and hence it is more essential to it than the other relation to its subject. Hence even if God produced knowledge without a mind, it would not lack an object [28].

All of these are weighty reasons for Mayron to reject the Ockhamist stand on intuitive knowledge and to adopt the Scotist, that intuitive cognition is impossible without the real presence of an object. How indeed can someone see, and yet see nothing ? If he sees, he must see something; and it is unintelligible to Mayron, as it is to his fellow Scotists, to call this « something » « nothing » [29].

Ockham was well aware of this telling objection to his doctrine. It appears as the principal argument against it in his *Quodlibet* VI q. 6:

> « It is argued that there cannot be [intuitive knowledge of a non-existent object] because it is a contradiction that there be sight and nothing be seen. Therefore it is a contradiction for there to be sight and for the object seen not to be ».

This is true, Ockham replies, but the object need not be something *actually* existing; it can be simply a possible object, or something that actually existed in the past. Did not God see all possible creatures for all eternity and yet none actually existed eternally? Hence intuitive knowledge does not necessarily require an actually existing object; a merely possible object suffices [30].

Mayron finds a ready rejoinder to Ockham in the latter's own doc-

[27] See below, note 58.

[28] Mayron, ibid. (P-Q).

[29] Ibid. (10vQ): « Alia autem opinio contraria dicit quod non potest fieri notitia intuitiva sine reali praesentia obiecti. Non enim possunt intelligere isti [scil. Scotistae] quod aliquis aliquid videat et nihil videatur ». – Ockham uses the term « nihil » to designate the object of intuitive knowledge supernaturally caused or conserved. See his *Quodl.* VI q. 6; *Sent.* II q. 15E (ed. Boehner, in *Traditio* 1 [1943] 250). For the mediaeval background of the notion of non-being as an object of knowledge, see Pegis A. C., *Mathew of Aquasparta and the Cognition of Non-Being*, in *Scholastica, ratione historico-critica instauranda*, Rome 1951, 463-480.

[30] Ockham, *Quodl.* VI q. 6.

trine. Intuitive cognition, according to Ockham, has to do with the contingent and accidental features of a thing. It is the kind of knowledge, for instance, that allows us to judge that Socrates is white[31]. But what is accidental to something – so Mayron argues – does not belong to it insofar as it is potential but insofar as it actually exists. Things are necessary in their possible being; nothing accidental or contingent accrues to them insofar as they are merely possible. This is clear from the fact that what is accidental to something comes to it not from itself but from another source. Now a thing does not possess its possibility from something else – not even from God. He does not make things possible; they are possible of themselves. Consequently possible being cannot be a fitting basis for their objectivity in intuitive cognition; their actual existence is required[32].

Furthermore, actual existence is essentially prior to all the accidental features of a thing: unless something first of all exists it cannot possess any accidents. But potential being as such does not possess actual existence. Consequently as a merely possible being something cannot possess any accidental features[33].

Again, let us suppose that intuitive cognition has some individual as its object. The terminus of this cognition is an object in its ultimate actuality, namely individuality. But the object receives its ultimate actuality only if it actually exists. Hence intuitive cognition bears upon the object not as a possible but as an actually existing entity[34].

In concluding his article against Ockhamism, Mayron further clarifies several points he has made. The first is that the relation of knowledge to its object is essential to knowledge and hence inseparable from it even by the power of God. What precisely is the distinction between knowledge and its relation to an object? According to Mayron they are

---

[31] Ockham, *Sent.* prol. q. 1 (ed. cit., 31-32).

[32] Mayron, ibid. (11rA): « Impossibile est quod alicui exsistenti in potentia conveniat illud quod convenit sibi per accidens; sed intuitive cognoscuntur illa quae insunt per accidens rei in se; ergo etc. Maior probatur, quia quando res est in potentia, res in isto esse est necessaria; nec Deus facit quod res sint possibiles, quia eorum esse possibile est necessarium; et ideo nihil per accidens convenit ei in isto esse. Minor patet, quia quod convenit alicui per accidens, ab alio sibi convenit; illud autem esse in potentia non habet res aliunde ».

[33] Ibid.

[34] Ibid. (10vQ-11rA): « Supposito quod notitia intuitiva sit alicuius singularis, quandocumque aliqua notitia terminatur ad aliud obiectum actuatum ultimata actualitate, necessario fertur in ipsum ut in aliquid exsistens; sed notitia intuitiva terminatur vel fertur in rem singularem, singularitas autem est actualitas ultimata; ergo necessario terminatur ad exsistens: non enim videtur ultimate actuatum nisi sit exsistens ».

really identical, though he grants they may be distinct « in some way ». Later in his commentary he makes it clear that there is a formal distinction between the terms of a relation and the relation itself[35].

The second point clarified by Mayron is the sense in which the act of knowing is said to depend on its object. Pressed to state precisely the kind of causality implied by this dependence, he refuses to specify any particular kind. Dependence, he explains, can mean simply a « prerequisite » (« praeexigere »), and this is not necessarily reducible to any kind of cause. Thus action presupposes that the agent draw near the patient, but this « drawing near » is not a cause. Some hold that the act of the will presupposes the act of the intellect but not as its cause. In the present case, the act of knowing presupposes the existence of its object, though the latter is not the cause of the act in any usual sense of the term « cause ». In the sense defined, intuitive cognition depends on a really existing object and terminates in it so that not even God can dispense with it[36].

Mayron next turns his attention to the position of Peter Auriol, that intuitive cognition of non-existents is possible not only by the divine power but also naturally[37]. To Mayron, this doubly undermines the certitude of our knowledge by proposing that not only God but also nature itself can make us perceive what does not exist. That this is impossible Mayron shows first of intellectual intuitive cognition and second of sense intuitive cognition.

If our intellectual intuitive cognition can deceive us, says Mayron, no other truth is possible, because all our certitude depends on intuitive cognition[38]. A prime example of such intellectual intuitive cognition is

---

[35] Ibid. (11rC): « Ad primum, quando sunt aliqua duo quae separari non possunt, ista sunt idem realiter. Et tunc dico quod notitia et sui relatio ad obiectum sunt idem realiter, licet aliquo modo distinguantur ». *Sent.* I d. 29 q. 2 (89vQ): « Dico quod universaliter omnis relatio formaliter differt a suo fundamento ». However, an actual relation in the category of relation is a true reality [« vera res »] really distinct from its foundation. See ibid. (89vL). For Scotus, intuitive knowledge has a real, actual relation to its object, whereas abstractive knowledge has only a potential relation. See Duns Scotus, *Quodl.* q. 13 n. 11-13 (ed. Vivès XII 311, 320). Ockham disagreed with Scotus on this point; see his *Sent.* prol. q. 1 (ed. cit., 34, lines 13-18).

[36] Mayron, ibid. (11rC): « Ad secundum dico quod dependentia, si dicat praeexigere, sic non reducitur ad aliquod genus causae necessario, nam actio praesupponit approximationem agentis ad passum, et tamen illa approximatio non est causa. Similiter, secundum aliquos, actus voluntatis praesupponit actum intellectus, non tamen ut causam. Ita in proposito de actu et obiecto ».

[37] For Auriol's doctrine of intuitive knowledge, see above, note 9.

[38] Mayron, ibid. (11rD): « Illa notitia non potest esse falsa a qua dependet certitudo omnis notitiae nostrae...; sed a notitia intuitiva dependet omnis certitudo nostrae cognitionis; ergo etc. ».

the intuition we have of our own act of knowing. To Mayron, it is beyond question that we enjoy an intuition of our mental activities, but he does not think this intuition extends beyond these acts to our powers, habits, or to the soul itself. These are known to us by reasoning from our intuition of our interior acts. But we are in no doubt about our inner powers, habits, or soul, and hence the intuitive cognition which leads us to know them must itself be certain [39].

Mayron also holds that we know intuitively the acts of our other powers, for example our power of sense. His reason for this assertion is that without intuitive knowledge of our sensations we would not know with certainty contingent truths about the external world, such as the movement of the sun. We know that the heavens move because we enjoy intuitive knowledge of the act of our sense power which terminates at this truth [40]. Thus, intellectual intuitive knowledge is the source of all our certitude, and as such its veracity cannot be called in question.

Sense intuitive cognition must also be veridical, for if our senses could deceive us we could not be certain of the first principles from which we deduce all conclusions. These principles are self-evident in virtue of their terms, and we know the terms through sense intuitive cognition. Hence this cognition must also be self-evident, and indeed more certain than our knowledge of principles. Without the certain knowledge of these terms and principles we could have no valid scientific knowledge. For metaphysics rests upon the knowledge of terms obtained through the senses and upon the principles known through these terms. Natural

[39] Ibid. (11rD): « Secundo sic: illa notitia non potest esse dubia ex qua arguitur illud quod nulli est dubium sed omnino certum; sed per actum intelligendi cognitum intuitive arguitur illud in nobis quod nulli est dubium et scimus nos esse certos; ergo cognitio intuitiva intellectiva non potest esse dubia ». Ibid. q. 20 (12rAB): « Hoc viso, dico quattuor conclusiones. Prima est quod cognoscimus intuitive actum intelligendi in via. Hoc probo primo sic: omnis notitia experimentalis est intuitiva, nam per abstractivam nihil experimur de singularibus; sed notitia actus intelligendi est experimentalis; experimur enim nos intelligere; ergo ipse cognoscitur intuitive... Secunda conclusio est quod in anima nihil cognoscitur intuitive nisi actus. Quod probo de essentia animae, quia arguimus animam esse per actus. Eodem modo arguimus potentias esse per actus. Eodem modo de habitibus... ».

[40] Ibid. (12rC): « Secunda difficultas: Utrum actus aliarum potentiarum cognoscantur intuitive? Dico quod sic, quia non possum videre quod, si non videntur intuitive, quod de aliqua veritate contingente de his quae extra nos sunt, puta de motu solis et de multis aliis, certam notitiam possemus habere. Ex hoc enim cognosco certitudinaliter caelum moveri quia cognosco intuitive actum potentiae sensitivae ad hanc veritatem terminatum ». (I have corrected the text with ms. Paris, Bibl. Nat., Latin 15871, 11va).

This shows that according to Mayron we have intellectual intuitive cognition of the external world through the intellect's intuition of the acts of our senses. This appears to have been the view of Scotus himself. See GILSON, *Jean Duns Scot*, 549. BÉRUBÉ thinks otherwise in his *La connaissance de l'individuel au moyen âge*, 201.

philosophy also depends upon the senses for its certitude, for it uses them to demonstrate its conclusions. Sciences like astronomy also reach truths demonstrated through the senses. Because the senses furnish us with the terms in scientific demonstrations, our sense knowledge of them must be certain and self-evident. The point to all these arguments is the same, Mayron concludes: the certain does not depend on the uncertain. Since all our certain knowledge rests upon sense knowledge, it cannot be uncertain [41].

Mayron is well aware of the many experiences that seem to indicate that we often perceive things that do not exist. Auriol appeals to some of them to prove his own doctrine, but Mayron considerably extends the list by drawing upon ancient and medieval sources.

These experiences concern each of the five senses. We seem to hear sounds at their point of origin, but they reach our ears by a movement in the medium, and hence when heard they no longer exist where they are heard. Since the same odor is perceived as pleasant by one person and as unpleasant by another, one of them smells something that does not exist. The same is true of taste and touch. What is sweet to one taste is bitter to another; a warm object is judged warmer by one person and less warm by another. So too, if a body is moved between two fingers it feels differently than it actually is [42].

The sense of sight is particularly prone to deception. After gazing intently at a bright object and then turning away its colors continue to appear to us [43]. When we look at the neck of a dove we see various colors which are not there. We can have a similar experience looking at certain cloths which appear to be colored differently at different times. Certain paintings give the illusion of real objects in relief. In dreams, too, we see things that do not exist. Looking in a mirror the eye sees itself – and yet it is not in the mirror. We also see colors in the rainbow which are not there. A rotated fan appears to be circular; and a stick plunged in water appears to be broken. To one sitting in a boat moving on a river the trees and banks seem to move. The moon seems to be moving through fast-moving clouds. We perceive motion itself, and yet no part of the motion actually exists. Since the act of seeing

[41] MAYRON, ibid. q. 19 (11rF): « Omnes istae rationes habent istam vim: certum non praesupponit incertum; sed omnis certa cognitio scientis praesupponit notitiam sensitivam; ergo etc. ».

[42] Ibid. (11rF-G).

[43] Mayron refers to ST. AUGUSTINE, *De Trinitate* XI c. 2 n. 4 (PL 42, 987).

lasts only for an instant, in perceiving motion we seem to see something that does not exist [44].

Before considering each of these cases of seeming deception on the part of the senses, Mayron makes some general remarks about the causes of deception and clarifies four points that must be kept in mind in solving the proposed difficulties.

There are, he says, two ways in which we can fall into error, as St. Augustine pointed out in his famous chapter on sense perception in *De Trinitate* I 2 [45]. The first is that when two things are very similar we can easily mistake one for the other. The second is that when two things are joined together we are often unable to distinguish between them. Thus imagining and understanding are so closely linked in us that we can fail to discriminate between them and give them properties that they do not possess. These obvious remarks are important in the present case because, as Mayron will presently show, the so-called deceptions of the senses are really errors of judgment on the part of the *sensus communis*, which is so similar to the particular senses and so closely linked with them in their activities that we can fail to distinguish between them [46].

Besides this, Mayron asks us to keep four points in mind:

1) The object moves the cognitive faculty in two ways: really and intentionally. For instance, the sun brings about a real change in the sense of sight which lasts for a period of time; but it also changes sight intentionally and this occurs in an instant.

2) The objects of the particular senses must be distinguished from those of the « sensus communis ». The particular senses can also perceive the « per se » objects of the « sensus communis », such as movement and distance, but these are not their primary objects.

3) The imagination judges an object that is present and affecting the particular sense differently from when that object is absent. In the first case the imagination is conformed to the object and judges it to be as it is. Mayron implies that in the absence of the object this may not be the case.

4) A cognitive power becomes accustomed to judge in one way so that in a changed situation it tends to make the same judgment unless

[44] Ibid. (11vI-N).
[45] St. Augustine, ibid. n. 3-5 (PL 42, 986-988).
[46] Mayron, ibid. (11rG).

it is aware of the change in situation. Thus a person accustomed to getting out of bed on the east side will continue to think he is arising as before, even though his bed has been turned around [47].

Having made these clarifications, Mayron proceeds to show that none of the experiences described by his opponents proves that sense perception occurs in the absence of a real object. In most cases, he contends, the deceptions can be explained as errors of judgment on the part of the « sensus communis » and not of the particular senses. For example, it is the « sensus communis » that judges the distance of a sound and reports that the sound we hear is where it originates. In fact, what we hear is the sound close to the ear and not the sound at a distance or in the ear. The sound at its point of origin may have ceased, but the « sensus communis » judges that it is still there as the origin of the sound we hear. This is understandable because the sound itself and the intentional change it causes in the sense of hearing take place in an instant.

Similarly, it is the « sensus communis » that judges an odor to be pleasant or unpleasant; the sense of smell itself « perceives that which is precisely there and nothing else ». As for the bitterness we taste, it is a real bitterness produced by a real mixture of a « bitter humor ». The particular sense of touch perceives a hot object; it is the « sensus communis » that estimates and compares degrees of heat. The « sensus communis » is likewise the judge of motion; hence errors regarding motion are to be laid to this sense and not to the particular senses [48].

According to Mayron, the « sensus communis » and imagination are responsible for the so-called illusions of sight; the perceptions of sight itself are veridical. In accounting for the perception of after-images, he reminds us that the object of sight has both a real and intentional effect on the perceiver. The intentional effect takes place instantaneously and then passes away. At the same time a real change takes place in the « spirits » in the nerves which carry the images (« species ») of color from place to place [49]. The « spirits » receive true colors, and it is these which are seen after the primary object of sight has been removed.

How are we to explain the appearance of various colors in the neck

[47] Ibid. (11rG-H).
[48] Ibid. (11rH-11vI).
[49] According to Avicenna, whom Mayron seems to be following here, there is a « subtle body » called « spiritus » in the nerves which is the means by which we see. See Avicenna, *De anima* III c. 7 (ed. Venice 1508, 13va).

of a dove and in certain kinds of clothing ? Mayron does not accept the theory that different parts of these objects have different colors, for this does not account for the fact that there is a variation of color in the same spot when the source of light is varied. The phenomenon can be more adequately accounted for, he believes, by Avicenna's theory of color [50]. The Muslim philosopher thought that objects are not actually colored without light. Colors are caused and made actual by a ray of light streaming from a luminous source. Diversity of color is caused by the variation in the position of the luminous body and its distance from the illuminated object. The light ray first falling on the object causes red (the primary color), then subsequent rays produce in turn green, blue, and black, the latter resulting from the fact that the light ray illuminates the object least of all. This theory, which Mayron considers defensible, can account for the above mentioned phenomenon without prejudice to the veracity of the sense of sight. As for deceptive paintings that make objects appear to stand out and to be real, Mayron maintains that it is the « sensus communis » and not the sense of sight that is in error. This is clear from the fact that it is the less experienced who make mistakes in these matters.

The objection that in our sleep we see things that do not exist does not detain Mayron for long. This, he explains, is the work of the imagination, whose knowledge is abstractive and not intuitive. He grants the possibility, however, that some of the external senses may not be obstructed in sleep and hence capable of true perception. This seems to be the case with those who dispute coherently in their sleep and act as though they were awake.

Mayron concedes that illusions can be produced by the devil's art. If they occur in the external world they appear equally to all present; but if they are caused in the organ the external senses are obstructed and the imagination is stirred to make judgments about them.

Mayron believes there is no deception on the part of the sense of sight when we look into a mirror and see ourselves: the eye really sees itself and not an image of itself. Sight judges only about colors, which are its proper objects; it is the business of the « sensus communis » to judge place and distance. Because we are accustomed to see things in a straight line and not reflexively, as in the case of seeing in a mirror, the

[50] See AVICENNA, ibid. c. 3 (10ra): « Color enim in effectu non accidit nisi ex causa luminis ». I have not found all the details of this theory of color in this chapter on sight.

« sensus communis » may falsely judge that the eye is in the mirror; but this mistake should not be attributed to sight itself.

As for the rainbow, Mayron affirms that there are real colors in it; sight is not deceived in seeing them there.

Many of the objections to the veracity of sense perception involve motion; for example,the motion of a fan which makes it appear circular, the appearance of the motion of the moon in fast moving clouds, the motion of the banks of a river to one sitting in a moving boat. Since motion is properly an object of the « sensus communis » and not of the particular senses, errors in judgment concerning it are attributable to it and not to the external senses. Similarly, it is this internal sense that erroneously judges a stick plunged in water to be broken, and a single object to be double when viewed in a broken mirror or with a compressed eyeball [51].

In all these instances Mayron does not disagree with Peter Auriol regarding the data of the deceptions and illusions of the senses. What he does dispute is Auriol's interpretation of the facts, with its implication that perception of the external senses does not require the real existence of an object. According to Auriol, all that is necessary is an object with « apparent being » (« esse apparens »). When something real is seen or known, Auriol contends, it acquires this sort of being in the sense or intellect. Sometimes, however, perception occurs in the absence of a real object and then nothing is perceived except an appearance. Auriol insists that in this case true perception (« visio ») takes place, for the absence of a real object does not change the specific nature of perception. The reality of the perception is the same, whether its object is real or only phenomenal. Anticipating Mayron's appeal to the « sensus communis » as the faculty that erroneously judges a mere appearance to be real, Auriol protests that the judgment of the « sensus communis » presupposes a perception on the part of the external senses. Thus there must be an appearance of something in the eye in order that the « sensus communis » judge that there is a perception. Now this appearance of the thing existing in the sense of sight is sight ipself (« ipsa visio »). Hence there can be perception or vision without the real presence of an object; all that is required is an object with « apparent being » [52].

[51] MAYRON, ibid. (11vI-N).

[52] PETER AURIOL, *Sent.* prol. sect. 2 n. 92 (ed. cit. 201). « Apparent being » or simply « appearance » (« *apparentia* ») is not a real but intentional being. It is not in reality but in the mind. According to Auriol, the intellect knows a thing not in its real being but in its

Mayron strikes at the heart of Auriol's interpretation of sense perception – as Ockham already did [53] – by contesting the validity of his notion of « esse apparens ». He agrees that an object seen or known acquires a certain cognitional being in the perceiver or knower, but he insists that this being necessarily presupposes another kind of being, namely existential being, in the object. In short, there is no « being seen » (« esse visum ») without some existing thing that is seen. « Being seen » expresses a relation to one who sees; but before being seen, an object must exist in itself. This follows from the general rule that prior to anything's being related to something else it exists in itself. Hence « being seen » presupposes some other being in the object. This other being, moreover, is an absolute being (« esse simpliciter ») which serves as the basis for the relational being (« esse secundum quid ») expressed by the phrase « being seen ». What is this absolute being presupposed in the object prior to its relational being toward a knower or perceiver? The Scotists recognized two types of absolute being: the being of essence (« esse essentiae ») and the being of existence (« esse existentiae ») [54]. In the case of intuitive cognition the absolute being of the object cannot be simply the being of essence, for this is the object of abstractive knowledge. Intuitive cognition is directed toward existential being. Consequently, before being related to a perceiver or knower, the object of intuitive cognition must actually exist in itself. In other words, there is no « being seen » or appearing without some existing thing that is seen or appears [55].

---

intentional or apparent being conferred on the thing by the mind. See PREZIOSO F., *La teoria dell'essere apparente nella gnoseologia di Pietro Aureolo*, in *Studi francescani* 22 (1950) 15-43; NARDI B., *Soggetto et oggetto del conoscere nella filosofia antica e medievale*, Rome 1952, 48-55.

[53] Ockham criticized Auriol's notion of « esse apparens » in his *Sent.* I d. 27 q. 3. J. WEINBERG has presented the objection of Ockham and John of Mirecourt to Auriol's notion of « apparent being » as standing between the knower and the object, preventing its being known; also their criticism of Auriol's interpretation of the so-called deceptions of the senses. See his article *The Problem of Sensory Cognition*, in *Knowledge and Methodology*, Milwaukee 1965, 28-40.

[54] See DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I d. 36 n. 33-36 (ed. Vaticana, VI 284-285).

[55] MAYRON, ibid. (11vN-P): « Nunc videndum esset de modo ponendi istorum quibus istae instantiae concludunt. Dicunt enim quod obiectum in esse apparenti producitur in esse viso et in esse cognito (quaere Petrum Aureolum). Sed licet ego concedam quod obiectum in quolibet actu apprehensivo producatur in aliquo esse, tamen productio illius esse in quo producitur per actum visionis illud esse productum, necessario praesupponit aliud esse in obiecto. Et probo hoc multipliciter... Secundo sic: omne quod est ad aliud, prius est ad se; sed esse visum est ad aliud, quia respectu videntis; ergo prius est ad se. Ergo esse visum praesupponit aliquid aliud esse in obiecto... Quarto sic: omne esse secundum quid fundatur in esse simpliciter; sed illud esse, scilicet esse visum, est esse secundum quid,

Thus, in opposition to both Auriol and Ockham, Mayron contends that intuitive cognition necessarily requires an actually existing object. The object cannot have simply « apparent being » as Auriol believed, nor merely possible being as Ockham maintained. Neither mere appearance nor mere possibility can account for perception or intellectual intuition: actual existence is always required on the part of the object.

On the side of intuitive cognition itself, Mayron criticizes both Auriol and Ockham for conceiving it as an absolute reality, essentially unrelated to a really existing object. As we have seen, this was one of the grounds on which both Auriol and Ockham argued that God can produce an intuition of something that does not exist. For Ockham, knowledge is a reality (« res ») in the category of quality, and as such it is an absolute entity, separable (at least by the divine power) from its object [56]. Auriol likewise describes intuitive knowledge as an absolute reality, formally independent of everything outside itself. The absolute reality that is intuitive knowledge depends on its object and on God only as efficient causes, not as formal causes. Hence intuition does not formally and essentially depend on its object as the terminus of knowledge. Auriol thought that if it did, one would have to deny that it is an absolute reality in the category of quality. The only qualification Auriol makes is that intuitive knowledge necessarily implies a relation to an object with cognitional being (« esse cognitum »). As he puts it, « It is not true that intuitive knowledge is described relationally except to an object as it is intuited » [57]. In short, the object is necessary only in « intuited being » (« esse intuitum »). Auriol seems to think that because this is not a real but cognitional being it is not really distinct from the act of knowing and hence does not destroy the absolute character of that act.

We are here at the heart of the disagreement between Francis of Mayron on the one side and Auriol and Ockham on the other concerning

---

et fundatur in obiecto; ergo in obiecto est aliquod esse simpliciter, in quo illud esse secundum quid, scilicet esse visum, fundatur. Dico ergo quod oportet quod obiectum habeat aliud esse; non esse essentiae, quia tunc cognosceretur abstractive tantum, sed esse exsistentiae actualis ».

[56] OCKHAM, *Sent.* prol. q. 1 (ed. cit., p. 39, lines 2-3): « Sed visio intuitiva, tam sensitiva quam intellectiva, est res absoluta, distincta loco et subiecto ab obiecto ». In *Quodl.* VI q. 6 Ockham calls vision a « qualitas absoluta ».

[57] PETER AURIOL, ibid. n. 96 (202): « Non est verum quod notitia intuitiva dicatur relative nisi ad obiectum ut est intuitum ». Ibid. n. 98 (202): « Non est verum quod intuitiva notitia exigat obiectum in esse reali, sed sufficit quod sit in esse intuito, ut infra apparebit ».

intuitive cognition. Knowledge, for Mayron, is not an absolute reality but essentially relative to an object, and intuitive knowledge is essentially relative to a really existing and present object. When discussing the question « Whether God can take the place of any secondary cause by totally causing an effect », he agrees with the common principle of the theologians that whatever God can do by means of a secondary efficient cause he can do by himself; but he insists that this applies only to absolute entities and not to relative ones. Now the act of knowing, like the act of loving and the mental concept itself, is something relative. As for intuitive knowledge, it «includes in some way [i.e. intrinsically] a relation to an object as existing »[58]. Consequently not even God can cause intuitive knowledge without the concurrence of a really existing object.

* * *

Like all living things, ideas grow and develop. Once conceived, their consequences and implications will almost inevitably be drawn out, if not by the thinkers in whose minds they originated, at least by their successors.

So it was with the notion that intuitive cognition or perception can be separated from its really existing object, either supernaturally by the divine intervention or in the natural course of events. Neither Auriol nor Ockham doubted that intuitive knowledge normally puts us in

[58] MAYRON, *Sent.* I d. 43-44 q. 8 (ed. cit., 127vL): « Intuitiva notitia includit aliquo modo habitudinem ad obiectum ut exsistens est... His tamen non obstantibus, dico et credo quod illa regula quae est communiter a theologis concessa [scil. quod quidquid potest Deus facere mediante causa secunda in genere causae efficientis, potest immediate per se, quia est causa prima et perfectissima] est vera in absolutis, et tamen non in relativis ». The principle holds good in regard to things only extrinsically related to other things. Ibid. (K): « Ideo regula ista universaliter solum est ponenda in absolutis et in relativis extrinsecis ». If God created an act of intuitive knowledge without an object, it would be an absolute quality but not intuitive or abstractive knowledge; in fact it would not merit the name of knowledge at all, because relation to an object is of the nature of knowledge: « quia de ratione notitiae est respectus ad obiectum », – *Quodl.* q. 5 (ed. cit., 234 vM). – Scotus himself seems to have conceived of intuitive knowledge as an absolute quality. In a remarkable text he calls it a « forma absoluta » and grants that God could produce it without the relation of presence to an object. See *Ordinatio* IV d. 10 q. 9 n. 5 (ed. VIVÈS XVII 303): « Dico quod Deus de potentia absoluta posset causare in oculo glorioso vel non glorioso visionem istius corporis [scil. Christi], licet istud corpus nusquam esset nisi in Eucharistia. Hoc probatur, quia visio est forma absoluta, ex primo libro, d. 3; ergo sine contradictione potest fieri sine respectu praesentialitatis ad obiectum, vel quocumque tali respectu ».

contact with the really existing world and gives us certain knowledge of it; but as their ideas spread in the fourteenth century the phenomenalistic and skeptical consequences of their doctrines began to be evident.

Nicholas of Autrecourt, who lectured at Paris between 1327 and 1340, clearly saw the logical consequence of the doctrine that intuitive knowledge does not necessarily require an existing object. In a letter to the Franciscan Bernard of Arezzo, who held this doctrine, he insisted that if it were true we could have almost no certitude about things through their natural appearances. Our knowledge would be limited to the appearances of reality, all of which could be false. We could not be certain of the existence of the objects of the five senses or even of our own acts. Nor did Nicholas grant that we can infer the existence of the object from the fact of perception when the cause of the perception is natural but not when it is caused supernaturally, because we have no way of distinguishing between these two cases with any certainty[59].

John of Rodington (c. 1340) drew the inevitable conclusion that, if God can make something appear to be different from what it really is, we cannot be certain of anything by our natural faculties. Everything the intellect knows can be doubted. And why cannot God make things appear otherwise than they are? The devil and magicians can do this, and surely God is not less powerful than they. To the objection that God would then deceive us, Rodington replies that such playfulness on God's part would not be a deception, for this would imply a bad will, which cannot be imputed to him. Rodington's doubt went even further than Descartes'; he thought that we cannot be absolutely certain that we doubt. We can doubt, he says, even that we doubt, because it is not absolutely certain that we do not doubt[60]. In the end he appeals to a special divine illumination to save us from this extreme condition of doubting; but without this illumination he despaired of our doing any-

[59] LAPPE G., *Nicolaus von Autrecourt*, in *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, VI, Münster 1908, 2*-6*. For the philosophy of Nicholas of Autrecourt, see WEINBERG J., *Nicolaus of Autrecourt, a Study in 14th Century Thought*, Princeton 1948; O'DONNELL J. R., *The Philosophy of Nicolas of Autrecourt*, in *Mediaeval Studies* 4 (1942) 97-125.

Nicholas maintained that all knowledge has an existing thing as its object; the only difference between abstractive and intuitive knowledge is that the latter is clearer than the former. This led him to hold as probable the Protagorean thesis that everything that appears to exist exists, and what appears to be true is true. See his *Satis exigit ordo* (ed. O'DONNELL J. R., in *Mediaeval Studies* 1 [1939] 228-238).

[60] See text of Rodington edited by NARDI, op. cit., 80-81. See also ibid. 62-64, and PREZIOSO, op. cit., 39-40.

thing perfectly or knowing anything with certitude [61]. Richard Fitz-Ralph, another fourteenth century theologian, did not hesitate to ascribe to God the power to deceive us and to make us err. This he deduced from the principle that God can always do something by himself that he can do by a secondary cause. Since error and deception are « something » that occur naturally, they clearly come within his power [62].

This fourteenth century movement toward skepticism and phenomenalism, which became so pervasive in modern philosophy, would have been averted if philosophers had attended to the lesson of Francis of Mayron. This lesson can be summed up in two points.

The first is a clear and persuasive affirmation of the essential and intrinsic relation of intuitive cognition, such as sense perception, to the reality of the world. For Mayron, such knowledge does not, and cannot, have for its object a mere appearance or possibility, but rather a really and actually existing thing. In this regard it differs from all types of abstractive cognition. Thus, in his view there is no possible disjunction or gap between knowledge in its intuitive form and the reality of the world. Such knowledge opens upon reality itself. Its immediate object is not a psychic impression, idea, or sense datum, on the basis of which we would have to infer the existence of a real world.

Many modern philosophers, from Descartes to the present, have tried to bridge the gap between ideas or sense data as the primary objects of experience, and reality itself; or they have declared the attempt impossible and adopted some form of idealism or phenomenalism. But for Francis of Mayron the world of experience is identical with the real world, and so there is no gap between them to be bridged.

Mayron's second point is that not only do our cognitive faculties open us to a really existing world, but they do so with absolute certitude. Not even the omnipotence of God can cast into doubt the reality of the object of our intuitive cognitions. If our knowledge is truly intuitive, we are assured of the existence and actuality of its object. In his article against Auriol he argues convincingly for the certitude of intuitive cognition as the basis of all our certainty. In his view, Auriol casts doubt upon all our knowledge by undermining the basic certitude of intuitive cognition. By implication Ockham also comes under his criticism in this regard for admitting the possibility of an intuition of non-existents through the divine intervention. Unfortunately Mayron does not discuss Ockham's theory from the viewpoint of the certitude of our knowledge. Unlike his confrère Walter of Chatton he does not comment on Ockham's attempt to save the certitude of our judgments about reality despite the possibility of a supernaturally caused intuition of non-existents. We can only surmise that he would have agreed with Chatton that the attempt was a failure. What is clear is that Mayron does not accept the possibility of an intuitive cognition of non-existents, whether it is brought about supernaturally by God or by natural causes.

[61] John Rodington, « ... simpliciter loquendo potest dubitare se dubitare, quia non simpliciter certus quod non dubitet » (Nardi, ibid. 85).

[62] Nardi, ibid. 62.

IL PROBLEMA DEL FINE ULTIMO NEL PENSIERO DI OCKHAM

P. Efrem Bettoni, OFM

La tesi fondamentale dell'etica cristiana è senza dubbio questa: che l'ordine morale si fonda sull'ordine dell'essere, o, più semplicemente, che l'etica scaturisce, a modo di corollario, dalla metafisica.

È noto a tutti, inoltre, che la dottrina che funge d'aggancio immediato fra la metafisica e l'etica è il finalismo, o la convinzione che tutti gli esseri sono orientati, in vario modo, verso il fine o la perfezione che conviene ad ognuno di essi.

L'ordine dell'essere, infatti, si converte in ordine morale negli esseri dotati di intelletto o di volontà, e in grado, quindi, di orientarsi liberamente verso il proprio fine.

Proprio per questo la moralità è un modo di essere che emerge per la prima volta a livello umano: a differenza degli esseri inferiori, che, in quanto privi di ragione, tendono al fine « quasi ab alio acta vel ducta », l'uomo si rapporta al fine « quasi se agens vel ducens ad finem » [1].

In altre parole: mentre gli esseri privi di ragione si muovono verso la perfezione loro propria sotto la spinta irresistibile di uno stimolo esterno o interno, e, quindi, per necessità di natura, all'uomo invece il raggiungimento del fine viene proposto come un compito da eseguire consapevolmente e liberamente, come un compito che gli si impone in virtù di una obbligazione o di una necessità, che non è più fisica, ma morale.

Il « dover essere » nell'uomo non si configura più come una legge a cui è impossibile sottrarsi, ma come una legge che va riconosciuta e accettata in virtù di una libera opzione.

La coincidenza dell'ordine dei fini con l'ordine dell'essere importa un'altra conseguenza: allo stesso modo per cui l'Essere increato e infinito, Dio, si pone come la ragion d'essere o il fondamento degli esseri

[1] S. Tommaso, *Summa theol.* I-II q. 1 a. 2.

particolari e finiti, così il fine ultimo si pone come il fondamento di tutti i fini possibili, come il fine dei fini, come il fine cioè che conferisce a tutti gli altri fini possibili la loro valenza finalistica.

Il che significa che ci sono dei fini solo in quanto c'è il fine ultimo: chi negasse l'esistenza del fine ultimo, negherebbe *ipso facto* che possano esistere dei fini in generale.

Sul piano etico questa verità importa quest'altra: la moralità o meno di un atto umano dipende dalla sua conformità o meno col fine ultimo di diritto dell'uomo.

C'è di più.

Come è assurdo ammettere più di un Dio, così è assurdo ammettere più di un fine che meriti veramente la qualifica di ultimo, di un fine ultimo – in definitiva – che non coincida con Dio.

Se ne conclude perciò che in tanto è possibile fondare l'ordine morale in quanto è possibile dimostrare che Dio è il fine ultimo di diritto dell'uomo.

In questo saggio io mi propongo appunto di verificare se anche Guglielmo Ockham è d'accordo nel ritenere che solo l'esistenza di un fine ultimo di diritto costituisce un valido fondamento dell'etica; se è d'accordo nel ritenere che tale fine non possa non coincidere con Dio; ma, soprattutto, mi propongo di esaminare per quale via il Venerabilis Inceptor pensa sia possibile all'uomo apprendere senza incertezze tali verità.

I. – La libertà dell'uomo nella concezione ockhamista

Ockham, d'accordo con tutti gli Scolastici, insegna che la libertà è la condizione pregiudiziale della moralità.

Risulta chiaramente dal suo modo di intendere la classica distinzione fra «intellectus speculativus» e «intellectus practicus», considerato quest'ultimo come passaggio obbligato o mediazione indispensabile fra il piano della teoresi e il piano della prassi.

Infatti mentre

> «intellectus speculativus est qui quod apprehendit non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis considerationem; practicus vero intellectus dicitur, qui hoc quod apprehendit ordinat ad opus» [2].

[2] S. Tommaso, *Summa theol.* I q. 79 a. 11.

Ockham definisce i due intelletti con termini un po' diversi e molto personali:

> «Intellectus speculativus est intellectus potens considerare illa quae non sunt in potestate nostra... Intellectus practicus est intellectus potens considerare vel habere scientiam illorum quae sunt in potestate nostra» [3].

Fra la distinzione di S. Tommaso e quella di Ockham si rilevano facilmente differenze non trascurabili.

Le definizioni di S. Tommaso in primo luogo valgono per qualsiasi intelletto, mentre Ockham si riferisce direttamente all'intelletto dell'uomo.

Dal modo poi con cui si esprime il Dottore Angelico, l'«intellectus speculativus» e l'«intellectus practicus» figurano quasi come due facoltà di una medesima potenza, mentre la descrizione di Ockham ci fa intendere subito che si tratta di due diverse funzioni della potenza intellettiva.

Speculativo infatti è l'intelletto in quanto «potens», cioè in quanto atto a conoscere certe cose; pratico in quanto «potens», in grado cioè di conoscerne certe altre. Qui si vede subito che la distinzione non è interna alla facoltà, ma che prende rilievo solo in riferimento agli oggetti conosciuti.

La differenza più rilevante però è costituita dalla maggior concretezza del criterio psicologico sul quale poggia la distinzione ockhamista: l'ambito dell'intelletto pratico è circoscritto alle cose «quae sunt in potestate nostra», alle cose cioè che l'uomo può fare o non fare liberamente.

Ora fra le cose che l'uomo può liberamente fare o non fare – precisa

[3] Ockham, *Ordinatio* I prol. q. 10 (ed. Gal I 292). Delle opere filosofiche e teologiche di Ockham è in corso l'edizione critica a cura di una commissione di studiosi dell'Istituto Francescano di St. Bonaventure, N. Y.: Guilelmi de Ockham, *Opera philosophica et theologica, ad fidem codicum manuscriptorum edita*, cura Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae. Di questa edizione è uscito il primo volume dal titolo: G. de Ockham, *Scriptum in librum primum Sententiarum. Ordinatio* prol. et d. 1, edidit Gedeon Gal, St. Bonaventure, N. Y., 1967.

È noto che l'opera teologica principale di Ockham è il suo commento sui quattro libri delle *Sentenze*, resoconto dei corsi svolti ad Oxford negli anni 1220-1223.

Tutti i critici, inoltre, sono d'accordo nel dividere il commento ockhamista in due parti, e a ragione. Il commento al primo libro infatti è stato redatto, revisionato e corretto direttamente da Ockham, e perciò si intitola *Scriptum principale* o *Ordinatio*; il commento agli altri tre libri invece ha il carattere di una *Reportatio* ed è quindi notevolmente più breve.

Nel corso del saggio dovrò citare molti testi del commento ockhamista sulle *Sentenze*. Per i testi tratti dalla parte già uscita in edizione critica, com'è ovvio, rimando al primo volume dell'edizione Gal; per i testi ricavati dal commento ad altre parti rimando all'edizione di Lione del 1495, ristampa anastatica, Lovanio 1962. Quanto ai testi trascritti dai *Quodlibet* rimando all'edizione di Strasburgo del 1491, ristampa anastatica, Lovanio 1962.

Ockham – ci sono in generale tutti gli atti, sia interni che esterni, che dipendono dalla nostra libera iniziativa; ma la prima cosa che è in potere dell'uomo è proprio la volontà.

All'attività volitiva dunque competerà, a un titolo speciale, la qualifica di « praxis » o di attività pratica, « cum ipsa sit primo in potestate nostra et nulla alia sit in potestate nostra nisi mediante ea »[4].

Non è un'avvertenza inutile: con essa Ockham ci fa intendere che la libertà radicale non è la libertà di scelta, di volere questo o quello, ma la libertà di volere o non volere semplicemente.

Al momento però mi preme di aggiungere che Ockham, dopo aver individuato le due zone della « praxis », quella che si estende a tutti gli atti interni ed esterni che è in nostro potere compiere o non compiere, e quella che copre soltanto l'attività interna ed immediata della volontà, si affretta a fare altre importanti precisazioni.

La prima è questa: l'ambito della moralità coincide in un certo senso con quello della prassi:

> « Dico quod morale dicitur large pro actibus humanis, qui subiacent voluntati absolute »[5].

La parola più significativa è quell'« absolute »: se non prendo un abbaglio, qui Ockham vuol precisare appunto che la categoria della moralità ha ragion d'essere in quanto si danno atti che dipendono in qualsiasi modo (« absolute ») dalla volontà, atti cioè che sono comunque « in potestate nostra ». È dunque fuor di luogo parlare di bene o male, di merito o demerito, di lodevole o biasimevole, quando abbiamo a che fare con azioni o eventi non liberi.

La seconda precisazione è contenuta nelle righe che seguono:

> « Magis stricte morale dicitur pro moribus sive actibus subiectis potestati voluntatis secundum naturale dictamen rationis et secundum alias circumstantias »[6].

La precisazione ci dice che, se è necessario che un atto sia libero per essere morale, tuttavia non basta: per giudicare se un atto è moralmente buono o cattivo occorre badare ad altri fattori, cioè alla sua conformità o difformità dalla norma oggettiva promulgata dalla coscienza (« naturale dictamen rationis ») e all'intenzione, al modo e all'opportunità con cui è stato posto (« alias circumstantias »).

---

[4] OCKHAM, *Ordinatio* I prol. q. 10 (ed. GAL I 292).
[5] OCKHAM, *Quodl.* II q. 14 (ed. Strasburgo, f. x 4).
[6] Ibid.

Fin qui Ockham non ha fatto altro che indicarci a suo modo quelli che erano comunemente ritenuti gli elementi costitutivi della moralità.

Per la ragione che dirò subito, merita però di essere sottolineata l'importanza che Ockham attribuisce al « naturale dictamen rationis », al riconosciuto apporto, dunque, dell'intelletto al costituirsi dell'atto morale.

È un dato che susciterà forse qualche meraviglia nel lettore al corrente della storiografia ockhamista. Non sono pochi infatti gli studiosi che hanno accusato Ockham di positivismo morale, di aver cioè insegnato che a determinare la distinzione fra il bene e il male è solo la volontà sovranamente libera di Dio, e che, di conseguenza, l'unica preoccupazione dell'uomo che vuol comportarsi onestamente deve essere quella di badare a che l'azione che è sul punto di compiere sia comandata o proibita dalla legge positiva di Dio, dispensandosi così da ogni riflessione e riferimento alla razionalità dell'agire.

Il richiamo all'importanza del « naturale dictamen rationis » come elemento costitutivo dell'atto morale farà dunque sorgere nel lettore qualche interrogativo sull'esattezza dell'interpretazione positivistica del pensiero etico di Ockham.

Prendiamo atto, comunque, che anche per il Venerabilis Inceptor la libertà dell'atto morale non è messa in pericolo dall'intervento dell'intelletto, dall'esistenza, in altre parole, di quella naturale connessione fra l'intendere e il volere per cui la volontà non può agire senza tener conto dei cosiddetti dettami della ragione.

Il che non deve certo stupire: si tratta infatti di riconoscere esplicitamente un dato di esperienza, l'esistenza appunto di quella legge psicologica per cui « nil volitum quin praecognitum ».

È notissimo tuttavia che proprio sull'esatta interpretazione filosofica di questa legge si era determinato un notevole dissenso fra gli Scolastici, dissenso che fu puntualizzato da Duns Scoto.

L'innegabile connessione esistente fra l'intendere ed il volere come va intesa ? Come una pura e semplice connessione psicologica, per cui l'attività conoscitiva precede naturalmente quella volitiva, o come espressione di una dipendenza causale dell'atto volitivo da quello intellettivo ? In altri termini: il fatto che non si vuole se non ciò che si conosce, significa che la conoscenza è naturalmente ordinata a preparare il volere, o significa invece che l'atto di volontà dipende, a modo di conseguenza o di corollario, dall'attività intellettiva ?

Duns Scoto ritiene scorretta e inaccettabile questa seconda inter-

pretazione della naturale precedenza del conoscere sul volere. Egli pensa che in questo caso si finirebbe con l'ammettere che « intellectus per intellectionem causat volitionem », cioè che l'oggetto conosciuto assume l'importanza di causa determinante dell'atto volitivo.

Per non mettere in pericolo la libertà, invece, bisogna riconoscere che « nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate »[7].

Duns Scoto insomma non nega che i dettami della ragione esercitino insostituibilmente una qualche influenza sulla volontà, ma nega energicamente che essi, per quanto siano chiari ed inequivocabili, abbiano da soli il potere di determinare la volontà ad agire in un senso o in un altro: l'esperienza interna infatti attesta che di fronte a qualsiasi oggetto conosciuto resta sempre vero che « in potestate voluntatis nostrae est habere nolle et velle »[8].

La prima condizione della libertà non è questa, che di fronte all'oggetto, a qualsiasi oggetto, la volontà rimanga in uno stato di indeterminazione e, di conseguenza, nella possibilità di autodeterminarsi? Ora questa condizione verrebbe meno se la volontà ricevesse dall'oggetto presentatole dall'intelligenza o dalla ragione una spinta tale da indurla ad emettere un atto conforme ai risultati della previa deliberazione.

Ma la volontà – si chiedevano ancora gli Scolastici – rimane indeterminata anche di fronte all'ultimo fine, a Dio conosciuto nella intuizione perfetta della « visio beatifica »?

Duns Scoto rifiuta decisamente l'opinione che si è soliti attribuire a S. Tommaso, secondo la quale l'uomo è libero riguardo ai mezzi per raggiungere il fine ultimo, ma aderirà necessariamente al fine ultimo, quando lo conoscerà direttamente e in modo adeguato mediante la « visio beatifica ».

A suo parere la volontà umana, posta dinnanzi a Dio conosciuto intuitivamente, cioè « in particulari », non ha libertà di scelta, ma conserva la libertà radicale di rifiutarsi di volere:

« Dico... quod voluntas sic deteminatur ad volendum beatitudinem [che consiste nel possesso beatifico di Dio] et ad nolendum miseriam [l'infelicità], quod si eliciat aliquem actum circa ista obiecta, necessario et determinatum [nel cod. A: « determinate »] elicit actum volendi respectu beatitudinis, et nolendi respectu miseriae, non tamen absolute determinatur ad unum actum eliciendum vel alium »[9].

[7] Duns Scoto, *Ordinatio* II d. 25 q. un. n. 22 (ed. Vivès XIII 221b).
[8] Ibid. n. 6 (p. 201a).
[9] Ibid. IV d. 49 q. 10 n. 9 (ed. Vivès XXI 333a).

In altre parole: l'uomo sarà nell'impossibilità di volere altra cosa da Dio quando lo vedrà faccia a faccia: gli rimarrà tuttavia la possibilità di astenersi dal volerlo o dall'amarlo:

« Qualem... actum habebit [voluntas] circa beatitudinem, quando sibi ab intellectu ostenditur? Dico quod in pluribus habet actum volendi, sed non necessario aliquem actum, sed potest se suspendere ab omni actu, ostensa beatitudine... Unde unumquodque obiectum potest voluntas velle et nolle, et a quolibet actu in particulari potest se suspendere, hoc vel illo »[10].

Mi pare che si possa formulare il pensiero di Scoto affermando che l'uomo si abbraccerà a Dio, disvelato dalla « visio beatifica », *infallibilmente*, ma non *necessariamente*, in quanto anche a questo atto supremo la volontà si autodetermina.

Non mi sembra difficile capire le ragioni per cui Duns Scoto sostiene che perfino nella situazione di visione beatifica la volontà umana non perderà il potere di autodeterminarsi. È una logica conseguenza del suo modo di concepire i rapporti dinamici fra l'intendere e il volere, del suo rifiuto cioè di ritenere determinanti i dettami della ragione. È innegabile che se c'è un caso in cui le ragioni dell'intelletto raggiungono la massima efficacia nei confronti della volontà, questo caso è quello ipotizzato dalla visione beatifica. Qui la volontà non si trova di fronte ad un bene relativo, ma al Bene assoluto, disvelato, per di più, nella pienezza del suo valore: qui ci sono soltanto fortissime ragioni di volerlo e nessun motivo di non volerlo.

Eppure – argomenta Scoto – nemmeno in questo caso limite può venir meno la prerogativa essenziale della volontà, quella di essere in grado di sottrarsi alle sollecitazioni dell'intelletto, qualunque esse siano.

Ammettere che almeno in questo caso « intellectus per intellectionem *causat* volitionem », che determina cioè la volontà a volere, equivarrebbe ad ammettere che la libertà non è prerogativa intrinseca della volontà, ma il risultato di una situazione in cui la volontà viene a trovarsi. La volontà cioè sarebbe libera soltanto quando i dettami della ragione non si impongono con la forza delle verità immediatamente e assolutamente evidenti.

Se si concedesse, inoltre, che almeno in un caso, al sorgere dell'atto volitivo, concorre in veste di causa determinante un fattore indipendente dalla volontà e ad essa comunque estrinseco, si finirebbe con l'ammettere la possibilità che si dia un atto di volere, che sorge e si consuma nella vo-

[10] Ibid. n. 10 (p. 333ab).

lontà, ma che propriamente non procede da essa. Dovremmo perciò concludere che se la volontà può essere in grado di scegliere liberamente fra due beni possibili, non è tuttavia sempre in grado di volere il suo volere, cioè non è sempre padrona dei suoi atti [11].

Per tutte queste ragioni Duns Scoto insegna che intelletto e volontà, in quanto potenze naturalmente complementari, ma formalmente distinte, sono principi di attività, l'intendere e il volere, appunto, inconfondibili fra loro e nettamente contraddistinte: mentre l'intelletto agisce « modo maxime naturali », la volontà agisce « contingenter », cioè liberamente. Qualunque sia l'influsso che l'intendere esercita sul volere, e il volere sull'intendere, resterà sempre vero che

« nec actus intellectus est totalis causa actus voluntatis..., nec e converso voluntas est totalis causa intellectionis » [12].

Resta sempre vero cioè che il conoscere procede esclusivamente dall'intelletto e il volere dalla volontà. Come la volontà non può rendere evidente una proposizione che non lo è, così l'intelletto non può togliere al volere la sua intrinseca libertà.

Valeva la pena di delineare almeno sommariamente le tesi principali del volontarismo scotista, perchè le dichiarazioni ockhamiste che ci proponiamo di esaminare diventano perspicue soltanto alla luce delle precedenti analisi di Scoto.

Ockham definisce così la libertà:

« Libertas est quaedam indifferentia et contingentia, et distinguitur contra principium activum naturale; et sic utuntur philosophi libertate et voluntate » [13].

Con la sua definizione Ockham vuol mettere in rilievo due punti fondamentali: il primo, che la volontà è libera in quanto rimane indeterminata di fronte a qualsiasi oggetto e può volere quindi sia una cosa come il suo contrario; il secondo, che proprio per questa sua caratteristica la volontà si distingue da ogni altro principio attivo naturale, che si determina all'agire sotto la spinta irresistibile di uno stimolo interno o esterno.

Difatti, precisa in altro luogo Ockham, « voluntas... valet ad opposita, secundum intentionem Philosophi » [14].

[11] Cf. BONANSEA B., *Duns Scotus' Voluntarism*, in *J. Duns Scotus, 1265-1965* (*Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, 3), Washington, D.C., 1965, 83-121; è l'indagine più aggiornata sulla dottrina scotista circa i rapporti fra intelletto e volontà.

[12] DUNS SCOTO, *Ordinatio* IV d. 49 q. lat. n. 16 (ed. VIVÈS XXI 151b).

[13] OCKHAM, *Ordinatio* I d. 1 q. 6 (ed. GAL I 501).

[14] OCKHAM, *Sent.* IV q. 14 G (ed. Lione, vol. IV).

Oltre che libera di fronte all'oggetto, la volontà è libera anche di fronte a se stessa: difatti – aggiunge Ockham – al pari di ogni potenza « libere agens et contingenter », che può « de sua potentia absoluta cessare ab actu suo », la volontà umana « simpliciter de potentia sua potest cessare ab actu suo » [15].

Insomma: « voluntas est receptiva nolle et velle respectu cuiuscumque obiecti » [16].

In tanto si può dire che una potenza si autodetermina in quanto nessun altro fattore è in grado, da solo, di determinarla all'atto. È proprio quello che si deve dire della volontà:

« [Voluntas] potest... de sua libertate sine alia determinatione actuali vel habituali actum illum [cioè l'atto a cui la dispone l'intelletto e il normale concorso divino] et eius obiectum elicere vel non elicere. Et ideo respectu illius actus non oportet in aliquo quod determinetur voluntas nisi a se ipsa » [17].

La volontà – prosegue Ockham precisando la sua posizione a proposito di un problema dibattuto a lungo fra i maestri del sec. XIII [18] – è una potenza attiva capace di attuarsi da se stessa, poichè « si esset potentia passiva [« mossa » cioè all'agire dall'oggetto in quanto conosciuto] et nullo modo activa [incapace cioè di qualche autonoma iniziativa], non videtur quomodo possit salvari eius libertas » [19].

II. – La volontà di fronte al fine ultimo

Abbiamo richiamato queste tesi decisamente volontaristiche che Ockham recepisce dalla tradizione francescana, solo per introdurre il discorso, che qui ci interessa, sui rapporti fra volontà e ultimo fine. Ockham non ha affrontato direttamente e in esteso l'argomento: dobbiamo accontentarci di fermare la nostra attenzione su un certo numero di dichiarazioni incontrate qua e là nelle sue opere, raccolte e ordinate dalla Garvens [20].

[15] Ibid. q. 2 E (ed. Lione, vol. IV).

[16] Ibid. q. 14 D (ed. Lione vol. IV).

[17] Ibid. q. 14 G (ed. Lione, vol. IV).

[18] Cf. LOTTIN O., *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, I, *Problèmes de Psychologie*, Lovanio 1942, 225-389.

[19] OCKHAM, *Sent.* IV q. 14 G (ed. Lione, vol. IV). – L'autore che più di ogni altro ha messo in rilievo la connessione fra « attività » e « libertà » nella potenza volitiva è senza dubbio l'Olivi. Cf. BETTONI E., *Le dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi*, Milano 1960, 421-428.

[20] GARVENS A., *Die Grundlagen der Ethik Willelms von Ockham*, in *Franziskanische Studien* 21 (1934) 243-273. 360-408.

Ecco la prima:

« Non est in voluntate nostra inclinatio naturalis in bonum infinitum intensive »[21].

La dichiarazione può avere una portata teoretica diversa, a seconda delle parole sulle quali si mette l'accento.

Ockham vuol dire semplicemente che nella volontà non si dà « inclinatio naturalis » verso il fine ultimo in genere, oppure solo verso il fine ultimo qualificato come « bonum infinitum intensive » ?

Nel primo caso Ockham prenderebbe posizione contro S. Tommaso, il quale, com'è noto, insegnava che

« sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita [necesse est quod] voluntas ex necessitate inhaereat ultimo fini qui est beatitudo »[22].

Nel secondo caso, invece, Ockham intenderebbe affermare il suo dissenso da Duns Scoto, il quale presumeva di dimostrare che solo un bene infinito « intensive » è in grado di porsi come fine ultimo della volontà umana[23].

Il fatto che Ockham subito dopo richiami la sostanza dell'argomentazione scotista « omni bono finito voluntas potest maius bonum appetere »[24], mi induce a ritenere che il Venerabilis Inceptor nel testo in esame intenda esprimere il suo dissenso dalla tesi scotista: non è vero – egli direbbe in conclusione – che la volontà umana sia di sua natura orientata verso un bene infinito e che, quindi, non possa trovare la sua felicità se non nel possesso di Dio.

Con ciò non è escluso che si dia nella volontà una « inclinatio naturalis » verso un fine ultimo ancora da stabilire, cioè verso il bene o la felicità in generale.

È da escludere però – a parere di Ockham – che dall'esistenza di tale tendenza sia logico concludere che la volontà « ex necessitate inhaereat ultimo fini », come sosteneva S. Tommaso.

Intanto risulta che

« voluntas contingenter et libere – modo exposito – fruitur ultimo fine ostenso in universali »[25].

---

[21] Ockham, *Quodl.* VII q. 20 (ed. Strasburgo, f. r 5).
[22] S. Tommaso, *Summa theol.* I q. 82 a. 1.
[23] Cf. Bettoni E., *Duns Scoto filosofo*, Milano 1966, 227-230.
[24] Ockham, *Quodl.* VII q. 20 (ed. Strasburgo, f. r 5).
[25] Ockham, *Ordinatio* I d. 1 q. 6 (ed. Gal I 503).

Non è vero infatti che l'uomo tenda irresistibilmente alla felicità: l'esperienza attesta che egli

« diligere beatitudinem potest et non diligere, et potest appetere sibi beatitudinem et non appetere »[26].

L'affermazione può senz'altro apparire azzardata, ma Ockham non si scoraggia. Nessuno – incomincia a dire – potrà rifiutarsi di ammettere che la volontà si trovi nell'impossibilità di non volere una data cosa quando l'intelletto giunge alla conclusione che non è il caso di volerla. Ora si danno uomini, i quali sono convinti che la felicità sia null'altro che una utopia, che l'uomo non possa venire a trovarsi in una situazione diversa da quella attuale e che perciò la saggezza consista nell'accontentarsi delle gioie scarse e frammentarie che la vita terrena ci offre.

È provato dunque che l'uomo, una volta che sia venuto nella persuasione che la felicità non esiste, può rinunciare a desiderare e a cercarla[27].

Ockham non si attarda a dimostrare l'inconsistenza delle belle deduzioni con cui gli Scolastici, dopo S. Agostino, presumevano di dimostrare che all'uomo è impossibile non tendere alla felicità; gli basta rifarsi all'esperienza.

Chi non si è imbattuto in uomini che disperano di raggiungere la felicità ? Ebbene, l'esistenza anche di un solo uomo che non tenda alla felicità, ci autorizza a concludere che, dunque, non è vero che la volontà umana sia *necessariamente*, *inevitabilmente* orientata verso il fine ultimo.

Evidentemente Ockham non fa attenzione alla distinzione tra fine ultimo di diritto e fine ultimo di fatto: al suo scopo è sufficiente rilevare che se esistono uomini che non tendono al fine ultimo di diritto, vuol dire che è possibile alla volontà orientarsi verso un fine ultimo, che, in realtà, non è il fine ultimo. Tanto basta per legittimare l'affermazione che la volontà muove verso l'ultimo fine e si abbraccia ad esso « libere et contingenter », e non « ex necessitate ».

A Ockham si può concedere che dal fine ultimo, conosciuto solo « in universali », la volontà non si senta attratta irresistibilmente; ma si può affermare altrettanto del fine ultimo conosciuto « in particulari », cioè intuitivamente? Si può ammettere che la volontà umana rimanga

---

[26] Ibid.
[27] Ibid.: « Ista conclusio persuadetur primo sic: illud potest esse nolitum a voluntate, quod potest intellectus dictare esse nolendum; sed intellectus potest credere nullam beatitudinem esse possibilem, quia potest credere tantum statum quem de facto videmus esse sibi possibilem; ergo potest nolle omne illud quod isti statui quem videmus repugnat, et per consequens potest nolle beatitudinem ».

libera anche di fronte al suo fine ultimo di diritto, disvelato nella pienezza del suo volere?

Ockham non ha dubbi in proposito:

« Dico quod voluntas pro statu isto potest nolle ultimum finem, sive ostendatur in universali sive in particulari » [28].

L'espressione « voluntas pro statu isto » mitiga l'asserzione ockhamista e le dà un senso ancora accettabile. Ci permette comunque di insistere: anche nello stato di gloria la volontà umana si abbraccerà al fine ultimo non « ex necessitate », ma « libere et contingenter »?

Ritengo che sì, risponde Ockham:

« Dico quod finem ultimum, sive ostendatur in generali sive in particulari, sive in via sive in patria, potest absolute voluntas eum velle vel non velle vel nolle » [29].

Da queste dichiarazioni risulta che Ockham, al pari di Duns Scoto, avendo visto nella libertà la prerogativa intrinseca del volere, non poteva ammettere che si diano situazioni nelle quali la volontà cessi di essere libera, cessi cioè di essere volontà: se dunque l'indeterminazione della volontà di fronte all'oggetto è condizione insostituibile della libertà, è logico che egli affermi che la volontà « est receptiva nolle et velle respectu cuiuscumque obiecti » [30], resti indeterminata cioè di fronte a qualsiasi bene, non escluso il Bene sommo, e qualunque sia la chiarezza con cui le venga presentato dall'intelletto.

Le precisazioni ockhamiste ci autorizzano quindi a concludere che la forza persuasiva delle ragioni proposte dall'intelletto per indurre la volontà a prendere posizione di fronte alla realtà conosciuta non sono mai tali da determinarla necessariamente, togliendole così la sua capacità di autodeterminarsi.

Fino a questo punto Ockham ci ha chiarito per quali ragioni egli non poteva ammettere che ci fosse nella volontà una « inclinatio naturalis », cioè una tendenza *irresistibile* verso il fine ultimo di diritto: alla volontà, in quanto libera, ripugna di andare soggetta a sollecitazioni, da qualsiasi parte esse vengano, che la mettano nell'impossibilità di eluderle.

È un tratto di cammino che egli ha fatto in compagnia di Duns Scoto, in polemica con i teologi che, a loro parere, facevano troppe concessioni all'intellettualismo greco e arabo.

Ma da qui innanzi Ockham si distacca anche da Duns Scoto.

[28] Ockham, *Sent.* IV q. 14 D (ed. Lione, IV f. x 5).
[29] Ockham, *Ordinatio* I d. 1 q. 6 (ed. Gal I 506).
[30] Ockham, *Sent.* IV q. 14 D (ed. Lione, IV, f. x 5).

Risolto nel modo che abbiamo visto il problema relativo all'atteggiamento di libertà che la volontà umana mantiene anche nei confronti del fine ultimo, Ockham si chiede se l'esistenza di un fine ultimo dell'uomo è filosoficamente dimostrabile.

III. – L'indimostrabilità del finalismo

Duns Scoto, abbiamo già avuto occasione di ricordarlo, era convinto di avere alla mano argomenti filosofici tali da costringerci a concludere, pena la contraddizione, primo, che esiste un essere, e, quindi, un bene infinito; secondo, che il fine ultimo di diritto dell'uomo non può non essere un bene infinito.

Ockham non è dello stesso parere: « non potest demonstrari – egli scrive – aliquid bonum infinitum esse »; di conseguenza non si può nemmeno dimostrare che la volontà umana « inclinatur ad volendum bonum quod est infinitum » [31].

Dal momento che in base alla ragione non è possibile escludere che un « bonum infinitum » non sia un assurdo, presumere di provare che l'uomo tende ad un bene cosiffatto, equivarrebbe a dimostrare che la volontà umana « inclinatur ad volendum impossibile », ha cioè come oggetto il nulla [32].

L'impossibilità di dimostrare filosoficamente [33] che soltanto un bene infinito può essere l'oggetto beatificante o il fine ultimo di diritto della volontà umana, si traduce, fa notare Ockham, nella impossibilità di produrre argomenti filosofici tali da farci escludere che la felicità raggiunta *hic et nunc* dall'uomo, qualunque essa sia, possa essere grande ed esaustiva al punto da mettere la volontà in condizione di non potere desiderare qualche cosa di più:

« Dico quod non potest naturaliter probari quod voluntas sit per quemcumque actum quietabilis, quin quocumque actu possibili posito in ipsa voluntate possit libere velle aliquid aliud et tristari si careat illo » [34].

[31] Ockham, *Quodl.* III q. 1 (ed. Strasburgo, f. d 4).
[32] Ibid. Le considerazioni critiche con cui Ockham pensava di aver tolto ogni forza dimostrativa agli argomenti scotisti in favore della infinità di Dio, sono state esaminate ed esposte ampiamente da Baudry L., *Raison et foi selon Occam*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* (1962) 60-68. Per non allungare oltre misura il mio saggio, rimando il lettore alle pagine dello studioso francese.
[33] Sul concetto ockhamista di dimostrazione filosofica si veda l'opportuna messa a punto del Baudry, art. cit. 81.
[34] Ockham, *Ordinatio* I d. 1 q. 4 (ed. Gal I 435).

Anzi – aggiunge Ockham – dobbiamo dire di più.

Dal fatto che in quanto filosofi non siamo in grado di stabilire che esiste un bene infinito, deriva che noi, in base alla ragione, non possiamo dimostrare nè che il fine ultimo di diritto dell'uomo consista nella visione beatifica, come insegna la fede, nè che la felicità umana non possa consistere nel godimento di un bene creato, nè che all'uomo sia dato di raggiungere una felicità qualsiasi:

« Et ita nec potest probari quod voluntas est satiabilis et quietabilis fruitione, quam de facto ponimus, nec quod non potest quietari aliqua alia [fruitione] respectu alicuius creaturae, nec quod potest per quamcumque [fruitionem] quietari »[35].

Ockham, è chiaro, fa una concessione importante a Duns Scoto: gli concede che solo un bene infinito, cioè un bene più grande del quale è impossibile pensarne un altro, può essere il fine ultimo di diritto dell'uomo.

È tanto vero, che egli, avendo escluso, a differenza di Scoto, la possibilità di dimostrare filosoficamente l'esistenza di un tale bene, conclude che per ciò stesso viene meno ogni possibilità di provare razionalmente che l'uomo abbia un fine ultimo.

Ma se Ockham nega che la filosofia sia in grado di dimostrare l'esistenza di un essere infinito, di un Dio cioè che l'uomo possa accettare come suo fine ultimo, non nega tuttavia ai filosofi la possibilità di dimostrare l'esistenza di una divinità che rende ragione dell'universo.

Il P. Boehner infatti ha messo in chiaro una volta per sempre che se è vero che Ockham ritiene inconcludente la via scotista che fa capo alla « causa effectiva prima », l'ha però sostituita con un altro procedimento col quale dimostra che l'universo esige l'esistenza di un « primum efficiens per conservationem »[36].

Può darsi dunque che Ockham, dal momento che ritiene valida la dimostrazione filosofica che ci costringe ad affermare l'esistenza di un Creatore e conservatore del mondo, non rifiuti alla ragione la possibilità di provare che almeno l'universo ha un fine ultimo.

In questo caso nulla ci impedirebbe di concludere che in quanto parte del mondo, anche l'uomo tende a Dio come al suo fine ultimo di diritto.

Per giungere a questo risultato si possono seguire due procedimenti, uno « a priori », l'altro « a posteriori ».

Il primo è quello seguito da Duns Scoto, il quale presumeva di aver

[35] Ibid.

[36] BOEHNER PH., *Zu Ockhams Beweis der Existenz Gottes*, in *Franziskanische Studien* 32 (1950) 50-69. Cf. anche le osservazioni del BAUDRY, art. cit. 84-85.

fatto vedere che una volta dimostrata l'esistenza di Dio come « effectivum primum », come principio fontale di ogni causalità efficiente, era giuocoforza concludere che Dio è anche causa finale ultima e fondamento dell'ordine dei fini[37].

Senonchè Ockham non si mostrò per nulla soddisfatto dell'argomentazione scotista, e la sottopose ad una critica minuziosa.

Non è necessario che noi qui prendiamo in esame la serie dei rilievi critici con cui Ockham motivò il suo dissenso da Scoto[38]: ci basterà aver sottomano un passo quanto mai esplicito che si legge nel *Quodl.* IV:

« Dico quod aliter dicendum est secundum veritatem fidei, et aliter dicerem si nullam auctoritatem reciperem. Nam primo modo loquendo, quilibet effectus habet causam finalem, proprie loquendo de causa finali; sed non semper habet causam finalem distinctam ab efficiente, quia quandoque idem est causa finalis et efficiens, sicut Deus est efficiens et finis multorum effectuum... Secundo vero modo loquendo, dicerem, si nullam auctoritatem reciperem, quod non potest probari ex per se notis, nec per experientiam, quod quilibet effectus habeat causam finalem, nec distinctam nec indistinctam ab efficiente, quia non potest probari sufficienter quod quilibet effectus habeat aliquam causam finalem...; ex hoc ipso quod aliquid est causa efficiens, non sequitur quod sit finis, nec e converso »[39].

Il passo è un po' lungo, ma fondamentale. Il discorso sul finalismo dell'universo – afferma in sostanza Ockham – è un discorso che soltanto chi crede nella rivelazione biblica può fare legittimamente. Soltanto per rivelazione noi sappiamo infatti che Dio ha creato tutte le cose con sapienza, « in numero, in pondere et in mensura » e che, di conseguenza, ogni cosa ha un suo significato e un suo valore nell'insieme dell'Universo, quel significato e quel valore, appunto, che Dio le ha assegnato; soltanto per rivelazione noi siamo certi che il mondo è un cosmo, cioè è formato di innumerevoli esseri, ordinati gli uni agli altri e, tutti insieme, chiamati a realizzare un fine stabilito da Dio.

A chi invece lo guarda prescindendo dai dati rivelati, è difficile che il mondo appaia in cammino verso una meta prestabilita.

Infatti « non potest probari ex per se notis, nec per experientiam, quod quilibet effectus habeat causam finalem ».

Non possiamo provarlo « ex per se notis », perchè dalla convinzione che tutte le cose, senza eccezione, devono il loro esistere e il loro perma-

[37] DUNS SCOTO, *Il primo Principio degli esseri*, traduzione italiana con introduzione e note a cura di PIETRO SCAPIN, Roma 1968, 154-157.

[38] Lo ha fatto il BAUDRY, art. cit. 40-44, al quale rimando un'altra volta il lettore.

[39] OCKHAM, *Quodl.* IV q. 1 e (ed. Strasburgo, f. e 8).

nere nell'essere a Dio, non ci autorizza affatto a concludere che Dio sia anche il fine a cui tendono, come pretendeva Duns Scoto.

Il finalismo poi non possiamo provarlo nemmeno per esperienza, perchè – afferma sempre Ockham – il comportamento delle cose non è tale da costringerci ad ammettere che esse agiscano in vista di un fine: « non potest probari sufficienter quod quilibet effectus habeat aliquam causa finalem ».

Con ciò Ockham ha già escluso che sia possibile ad un filosofo dimostrare con un procedimento « a posteriori » l'esistenza di un fine ultimo dell'universo.

Se però nasce in noi la curiosità di conoscere gli argomenti con i quali Ockham presume di aver provato che quella finalistica non è l'unica interpretazione possibile della regolarità con cui avvengono i fenomeni naturali, non abbiamo che da riprendere fra le mani lo studio della Garvens[40].

Non possiamo tuttavia esimerci dal prendere in considerazione i testi che ci sembrano più significativi.

Per seguire il ragionamento ockhamista, è indispensabile, mi pare, considerare con attenzione, in primo luogo, la sua definizione della causa finale: « proprie loquendo [causa finalis] est praecise illud propter quod amans agit » [41].

A rigore, dunque, secondo Ockham ha senso parlare di fine quando si ha a che fare con agenti dotati di intelligenza e di libertà, con agenti insomma, capaci di amare. Difatti

« oportet generaliter, ad hoc quod finis habeat causalitatem causae finalis, eum praecognosci et prius amari » [42].

Il fatto perciò che un agente diriga costantemente la sua attività verso un certo obiettivo, non è sufficiente a farci concludere che quel tale agente si determina all'azione solo in quanto persegue quel certo obiettivo: l'asserzione avrebbe senso soltanto se esso fosse in grado di prefiggersi un fine e se fosse chiaro il motivo per cui si muove in quella direzione piuttosto che in un'altra.

Sono tutte cose che non risultano quando si tratta di agenti naturali. In generale dunque possiamo affermare: « Non potest probari quod agens de necessitate... agat propter finem » [43].

[40] GARVENS, art. cit. 249-254.
[41] OCKHAM, *Sent.* II q. 3 D (ed. Lione, IV, f. A 6).
[42] Ibid. q. 3 NN (f. B 4).
[3] OCKHAM, *Quodl.* IV q. 2 (ed. Strasburgo, f. f 1).

La regolarità o la costanza che gli agenti naturali mostrano nel loro agire, per cui « actio talis agentis sine variatione agentis vel passi vel alicuius concurrentis ad actionem numquam variatur, sed semper uniformiter sequitur actio » [44], regolarità o costanza che si è invocata a giustificazione del finalismo universale, a parere di Ockham, si può spiegare molto più semplicemente prendendo atto del determinismo che domina in natura.

Alla domanda ' come si spiega che ogni cosa produce sempre certi effetti e non altri? ', secondo Ockham si può benissimo rispondere così: « non est alia causa nisi [quod] natura rei hoc exigit sive experitur in se » [45].

Il determinismo naturalistico può offrire, ed in realtà ha offerto, a molti filosofi una spiegazione più che soddisfacente dell'uniformità che caratterizza il dinamismo degli agenti naturali: è un dato di fatto che « tale agens agit ad producendum effectum, sive Deus intendatur sive non... »; è un dato di fatto che « natura particularis non plus appetit bonum universi, quam sui, nec rectoris universi » [46].

L'osservazione dei fenomeni naturali può strappare accenti di ammirazione per l'ordine che in essi si riscontra, soltanto a chi è convinto, per altra via, che nel creato si esplica il disegno provvidenziale di un Dio che crea per manifestare la sua sapienza e la sua bontà; chi contempla la natura senz'altre risorse che quelle offerte dalla nuda esperienza, resterà schiacciato dallo spettacolo della ferrea necessità che vi domina, dallo spettacolo di innumerevoli esseri che senza conoscersi nè amarsi, ciecamente lottano per la propria sopravvivenza.

Soltanto con l'uomo compare nell'universo un essere in grado di proporsi dei fini da raggiungere, compreso quello di operare per la gloria di Dio: ogni uomo infatti « experitur quod potest facere opera propter honorem Dei tamquam propter totalem causam » [47].

Più di questo l'esperienza non può dirci: non può dirci, dunque, nè che ogni cosa singola nè che l'universo nel suo insieme, agisca in vista di un fine, nè tanto meno può dirci che sono ordinati a Dio come al loro fine ultimo. Può dirci solo che l'uomo può, ma non che *deve*, eleggere Dio a fine supremo delle sue attività.

Per sapere con certezza che c'è un ultimo fine delle cose in generale,

[44] Ibid.
[45] OCKHAM, *Sent.* II q. 3 NN (ed. Lione, f. B 3).
[46] OCKHAM, *Quodl.* IV q. 2 (ed. Strasburgo, f. f 1).
[47] Ibid.

e dell'uomo in particolare, e che questo ultimo fine, di diritto, è Dio, all'uomo non rimane che rivolgersi alla rivelazione.

Le dichiarazioni di Ockham in proposito sono quanto mai univoche e perentorie.

L'affermazione « Dio è il fine ultimo di diritto dell'uomo » si convertiva per gli Scolastici in quest'altra: la felicità dell'uomo consiste nella « fruitio divinae essentiae ».

Ebbene Ockham dichiara:

« Dico quod de facto talis fruitio est ponenda, sed hoc tantum est creditum et non per rationem naturalem notum »[48].

Insegnandoci che fine ultimo di diritto dell'uomo è la « fruitio divinae essentiae », la rivelazione ci accerta anche che

« nullum aliud obiectum a Deo potest satiare voluntatem, quia nullus actus respectu cuiuscumque alterius a Deo excludit anxietatem et tristitiam »[49].

Con ciò la fede ci dà in mano anche gli elementi per risolvere un altro problema, discusso a lungo dai maestri del sec. XIII, se, cioè, la « fruitio divinae essentiae » consiste essenzialmente in un atto di conoscenza o in un atto di volontà.

Ockham, a dire il vero, non attribuisce un grande rilievo alla questione: a suo giudizio, « intellectus et voluntas sunt omnino idem » e, di conseguenza, « quidquid est in intellectu, est in voluntate, et e converso »[50].

È ozioso quindi chiedersi se l'ultimo passo verso la felicità l'uomo lo compia con l'intelletto o con la volontà: infatti « fruitio est in intellectu et est actus intellectus ex quo est actus voluntatis »[51].

Tuttavia, se, sollevando quella questione, si intende decidere se la felicità umana consista in un atto di conoscenza o in un atto di amore, allora Ockham osserva :

« Intendo dicere quod fruitio non est intelligere nec scire; et sic de aliis actibus qui dicuntur actus quocumque modo cognitivi. Et isto modo... intelligo, quando dico fruitionem esse actum non intellectus sed voluntatis »[52],

In realtà, dal momento che so per fede che Dio è l'ultimo fine di

[48] OCKHAM, *Ordinatio* I d. 1 q. 4 (ed. GAL I 439).
[49] Ibid. (p. 446).
[50] Ibid. q. 2 (p. 396).
[51] Ibid.
[52] Ibid.

diritto dell'uomo, e che l'uomo non può essere pienamente felice se non abbracciandosi, mediante la conoscenza e l'amore, a Dio, io so anche che Dio « est summun bonum » e che, di conseguenza, è il Bene « ad quod omnia alia ordinantur », mentre « ipsum ad nihil aliud ordinatur »[53].

Ora siccome l'essere come bene è l'oggetto proprio della volontà, ne deriva che « frui aliquo est amore inhaerere illi propter se » e, quindi, che « nihil est amandum propter se nisi solus Deus »[54].

Si aggiunga che siccome « amor amicitiae respectu cuiuscumque obiecti est perfectissimus »[55], si deve concludere che la « fruitio divinae essentiae », in quanto atto d'amore perfettissimo, non potrà non consistere in un « amor amicitiae » che « terminatur ad ipsum Deum in se »[56].

Conclusione

I risultati della nostra indagine non ci sembrano trascurabili.

Intanto abbiamo potuto appurare che l'orientamento volontaristico del pensiero di Ockham, non gli impedì di riconoscere l'ineliminabile influsso dell'intelletto sulla volontà. Questo riconoscimento, che lo metteva d'accordo con i dati della più ovvia esperienza interna, non sviò tuttavia Ockham, come non aveva sviato Duns Scoto, dal compito di richiamare l'attenzione su un altro dato dell'esperienza interna altrettanto importante: che le sollecitazioni dell'intelletto non sono mai tali da togliere alla volontà la sua capacità di autodeterminarsi.

E proprio nel fatto che la volontà rimane libera di fronte a qualsiasi oggetto, e quindi anche di fronte all'oggetto che le viene proposto come suo ultimo fine di diritto, Ockham scorge il punto debole delle argomentazioni, che, in base alla premessa che l'agire finalistico non è concepibile senza il riferimento ad un fine ultimo, presumevano di dimostrare che esiste realmente un fine ultimo di diritto e che tale fine non può essere altri che Dio.

È chiaro, infatti, che se la volontà non aderisce necessariamente a nessun oggetto, viene meno il fondamento della distinzione tra fine ultimo di fatto e fine ultimo di diritto.

[53] Ibid. (p. 431).
[54] Ibid. (p. 441).
[55] Ibid.
[56] Ibid.

Ma restano altre vie per dimostrare filosoficamente non solo che esiste un ultimo fine di diritto, ma anche che tale fine per l'uomo non può essere che il possesso beatifico di Dio.

Ockham prese in considerazione gli argomenti con i quali Duns Scoto aveva cercato di dimostrare che, essendo Dio un bene infinito, era l'unico bene qualificato a proporsi come ultimo fine di diritto della volontà umana, e fece notare che essi poggiano su una premessa malsicura: non è vero, infatti, che la filosofia sia in grado di produrre argomenti veramente concludenti per dimostrare che esiste un essere, e, quindi, un bene, infinito.

Restava la via cosmologica, proponibile in due versioni, l'una « a priori », l'altra « a posteriori ». Ockham giudicò anche questa impraticabile alla pura ragione: la versione « a priori », perchè non è evidente che il Creatore debba anche essere la causa finale dell'universo; la versione « a posteriori », perchè il finalismo della natura appare problematico a chi si limita, com'è giusto, ad attenersi alle risultanze pure e semplici della esperienza.

A parere di Ockham, solo per fede l'uomo sa con certezza, primo, che esiste un fine ultimo di diritto; secondo, che questo fine ultimo è Dio, in quanto sommo Bene; terzo, che lo raggiungerà amando Dio nel modo più perfetto possibile, cioè con un amore di amicizia.

L'uomo, dunque, se non avesse altre risorse all'infuori di quelle della sua ragione, non sarebbe in grado di dare un senso alla sua esistenza, nè a quella del mondo intero.

La sua vita gli apparirebbe come un'esperienza da consumare, giorno dopo giorno, senza proporsi mete ideali nè traguardi definitivi, ma approfittando con sagacia delle piccole felicità immediate e quotidiane. Il multiforme dinamismo che pervade l'universo e trascina tutte le cose dalla nascita alla morte, gli apparirebbe a sua volta come un'avventura interessante, senza dubbio, e piena di meraviglie, ma priva di significato; gli apparirebbe come una vastissima arena dove gli esseri si rincorrono, si cercano, si ritrovano, ma solo per tornare a sfuggirsi, a disperdersi, a nascondersi, in un giuoco eccitante e crudele, da ricominciare sempre daccapo.

In conclusione, senza la rivelazione l'uomo, incapace com'è di accertarsi in quale direzione deve muoversi e verso quale fine deve far convergere la sua libera attività, non sarebbe in grado di dare un contenuto all'imperativo formale e costitutivo della moralità: fa il bene ed evita il male. Per soddisfare il suo innato istinto morale, perciò, non avrebbe altra via all'infuori di quella di sottomettersi a chiunque riesca ad imporgli leggi o precetti.

Avevano dunque ragione gli studiosi delle dottrine etiche ockhamiste di accusarlo di positivismo morale ?

Non mi pare, poichè se è vero che il Venerabilis Inceptor rifiuta ogni validità ad una fondazione filosofica della morale, è altrettanto vero che egli la sostituisce con una fondazione teologica. La rivelazione infatti ci apprende, con l'autorità incontrovertibile della parola di Dio, che il nostro fine ultimo di diritto è la « fruitio divinae essentiae »; che ad una cosa l'uomo deve aspirare con tutte le sue energie, ad unirsi nel modo più perfetto possibile a Dio; che ad un comando non gli è mai lecito sottrarsi, a quello di amare Dio, e di sottomettersi, quindi, alla Sua volontà.

Ma, sostenendo che non esiste un'altra fondazione dell'ordine morale, all'infuori di quella teologica, Ockham non ci dà un'ennesima prova del suo netto distacco dalla Scolastica del sec. XIII ?

Gli autori che l'hanno affermato, si sono dimenticati, a mio parere, di riesaminare con attenzione gli argomenti con i quali S. Tomaso, S. Bonaventura e Duns Scoto giustificano la legittimità della teologia.

Un'indagine *ad hoc*, condotta con spregiudicata obiettività, riserverebbe, penso, qualche sorpresa.

THE LATER YEARS OF PETRUS THOMAE, OFM

Fr. IGNATIUS BRADY, OFM

We know today that Petrus Thomae, the fourteenth-century Scotist and Doctor Strenuus (or Invincibilis) is quite other than Saint Peter Thomae or Thomas, OCarm. († 1366). Yet for centuries their names and deeds seemed intertwined and confused as the writing and scholastic fame of the Franciscan somehow accrued to the Carmelite [1]. Such confusion was further compounded by the mistake of identifying the Minorite and even the Carmelite with the latter's predecessor in the see of Patti-Lipari (Sicily), Fr. Petrus Theutonicus, OFM († 1354) [2]. As a result, there have been writers, even within the last two decades, who concluded that the Doctor Strenuus ended his days as bishop in Sicily [3]. Others, treating directly of his life and writings, are content

---

[1] On confusion at the University of Bologna, cf. STIERNON D., *Pier Tommaso*, in *Bibliotheca Sanctorum*, X, Roma 1968, 585s. Again, codex Vatic. Urbin. lat. 1491 assigns a philosophical work of the Franciscan to the Carmelite: « Petri Thomae Ord. Carm., *De distinctionibus praedicamentorum* » (f. 81r). Rather consistently, even to our day, the Scotist's tract on the Immaculate Conception, *De originali Virginis innocentia* (ed. ALVA Y ASTORGA P., *Monumenta antiqua seraphica*, Lovanii 1664), has been vaguely attributed to St. Peter Thomas; ex. gr. by LUKE WADDING, *Vita et res gestae B. Petri Thomae Aquitani, ex Ordine B.M.V. a Monte Carmelo*..., Lugduni [1637], 5: « Scripto peculiari libello eius ab originali peccato indemnitatem constanter asseruit »; the Bollandists, *Acta Sanctorum*, Ian. II, Antverpiae 1643, n. 33: « Inter acerrimos Immac. Concept. b. Virginis defensores referunt Petrum Thomam, Bernardinus de Busto Minorita in suo *Mariali*, sermone 4 de Conceptione par. 3 [yet he does not identify him as the Carmelite, f. 18b], et Ferdinandus Quirinis de Salazar noster *De Immac. Concept.* cap. 42... »; UGHELLO F., *Italia sacra*, ed. 2, I, Venetiis 1717, 780, who depends on L. Wadding. For further instances, cf. P. MARTÍ DE BARCELONA, *Fra Pere Tomàs (XIV), Doctor Strenuus et invincibilis*, in *Estudis franciscans* 39 (1927) 102, note 2.

[2] Even Luke Wadding seems to have labored under this impression at one time. Thus he confused the two bishops in the *Annales Minorum*, VIII, 128-130. 194. Only later did he recognize that they were distinct persons, and went on to publish what documents he had found, embodying them in the biography of the Carmelite. At the same time, I can find no evidence that he identified the scholastic with either bishop; in fact, he does not seem to know anything of the life of the Scotist Petrus Thomae.

[3] Cf. SMET J., OCarm., *The Life of Saint Peter Thomas by Philippe de Mézières. Edited from hitherto unpublished mss. with an introduction and notes*, Rome 1954, 33, n. 14:

simply to say that after a fruitful period as lector in the Studium generale of Barcelona Petrus Thomae is lost in the mists of history, and suppose he died about 1350 [4].

Yet history sometimes yields its secrets under patient pressure and research and even some measure of unexpected good fortune. We here propose what appears to have been the latter course of the life of Petrus Thomae, OFM, centered at Avignon, where he was successively an abbreviator, penitentiarius, and at the end a penitent of the Inquisition. Not all documents have been found, but enough material has been published in unexpected sources to justify our thesis.

I. – Abbreviator at Avignon

While Peter's *Liber de originali Virginis innocentia* is well-known in the edition of P. Alva y Astorga, one is intrigued to find the work also in an abbreviated form. In fact, my first contact with the treatise was through the abbreviation in the fifteenth-century codex Greifswald, Rubenowbibliothek VIII E 38, ff. 193-215 [5]. As Fr. Aquilinus Emmen and I gathered material over ten years ago for a critical edition (*Deo volente*) of the tract, we discovered a second copy in the codex Berlin, Staatsbibliothek 640 (theol. lat. 4° 206), ff. 317-372r [6].

Neither copy gives any indication of why, where and by whom the abbreviation was made. Yet our general impression, based on internal evidence, was that Petrus Thomae himself must have undertaken such a project. The text is a careful and adequate shortening of the original, retaining the most essential elements of the arguments, authorities, and over-all trend of thought. In addition, one finds an occasional amelioration of the wording, and at least one new reference back to an earlier chapter.

« Wadding began his researches under the impression that Peter Thomas was a Franciscan, and indeed our saint was preceded in the see of Patti and Lipari by a Petrus Thomas Theutonicus, OFM, whose works by way of revenge have been attributed to the Carmelite »; and again, 60, n. 21: « [Works] commonly attributed to Peter Thomas are the works of Peter Thomas Theutonicus, OFM, who preceded him in the see of Patti ». I find nothing in Fr. Smet's sources (Sbaralea and Martí de Barcelona) to account for such confusion.

[4] Martí de Barcelona, art. cit., 94; Teetaert A., *Pierre Thomas*, in *Dict. de théol. cath.*, XII, 2047.

[5] Pyl T., *Die Rubenow-Bibliothek*, Greifswald 1865, 186. The manuscript likely came from the Studium generale of the Friars in that city. Cf. also Brady I., *The doctrine of the Immaculate Conception in the fourteenth Century*, in *Studia Mariana*, IX, 76-83.

[6] Rose V., *Die Handschriften-Verzeichnisse der kgl. Bibliothek zu Berlin, latein-Hss* II, Berlin 1903, 602. This manuscript was known to Martí de Barcelona, art. cit., 102, but not recognized as an abbreviation.

Only by chance did I discover that Petrus Thomae was, as we shall see, a penitentiary at Avignon about 1335 [7]. Meanwhile Fr. Oliver Goode, OFM, working about 1959 on the role of our scholastic in the controversy « De esse intelligibili », had unearthed his presence at Avignon as an abbreviator. His source, Cardinal Ehrle [8], can be supplemented and corrected by K. H. Schäfer's studies on the expenses of the Reverenda Camera Apostolica. In the account-books for the years 1332-33, no less than six stipends are conceded to « Frater Petrus Thomae Hispanus, Ord. Fr. Min. », as « abreviator originalium » [9].

The first entry, that cited by Ehrle, carries no date, save the year 1332; the second must be in October of that year, since it carries a marginal note: « Attende ieiunium SS. Simonis et Iudae », when Peter would receive « 12 fl. 4 s. 6 d. valos., item in storiis de palea necessariis pro capella 14 s. 5 d. valos. ». An equal amount was due him in « ieiunium S. Thomae » (20 Dec.); and again in February 1333: « Attende ieiunium S. Matthiae »; and a third time, likely in June, as we deduce from other entries. About Easter he received « 10 agn. (= agnus auri), 10 s. 10 d. valos. ». In the next entry in 1333 he is paid as the sixteenth penitentiary.

Since Petrus Thomae would thus have had occasion to abbreviate his own original of the *Liber de originali Virginis innocentia* [10], we should re-examine the shorter version to see if it offers any proof that it was produced for John XXII. The original itself had been presented to the Pope, at least to the extent that the final chapter was addressed to him:

> « In quo ostenditur quid hoc opusculum intendat, et quomodo subicit Domini Papae correctioni: ... Ad Dominum nostrum Papam Ioannem XXII illud transfero quod dicit Hieronymus ad Damasum... » [11].

[7] In Göller E., *Die päpstliche Pönitentiarie von ihrem Ursprung bis zu ihrer Umgestaltung unter Pius V*, I-1, Rom 1907, 133, note 1.

[8] Ehrle F., *Historia Bibliothecae Romanorum Pontificum tum Bonifatianae tum Avenionensis*, I, Romae 1890, 180: « Praeterea legimus in libris rationum anni 1332, in eo capite in quo *vadia ordinaria* officialium curae recensentur: ' Item fratri Petro Thomae Hispano de Ordine Fratrum... [a note says: Nomen originis in codice excidit] abreviatori originalium pro XXVI diebus, computatis pro singulis diebus III den. turonensium grossorum, V flor., VIII sol., IIII den. valesiorum' ». However, K. H. Schäfer, who quotes the same text, did not find any difficulty in reading « Ord. Fr. Min. ». See the following note.

[9] Schäfer K. H., *Die Ausgaben der apostolischen Kammer unter Johann XXII*, Paderborn 1911, 596-598.

[10] It is well known that in his old age John XXII sought to lighten his reading-load by having important works abbreviated for him; see the remark of Petrarca quoted in *Histoire litt. de France*, XXXIV, 521.

[11] Lib. III, c. 18 (ed. cit., 273s).

This chapter, as one might expect, is left unchanged in the abbreviation. On the other hand, our attention is caught by the shortened form of the last chapter of Book I. In the original, the title reads:

« In quo ostenditur cuiusmodi problema sit illud: an Virgo contraxit originale »;

while the long discussion includes references to the Pope[12], and ends with the wish:

« Patet ergo quod neutra pars praesentis problematis est per Ecclesiam determinata. Utinam illustrissima Virgo revelare dignetur Domino Summo Pontifici suae inexplicabilis innocentiae veritatem! ».

But in the abbreviation prudence apparently dictated a very terse form of this chapter:

« In quo ostenditur quod neutra pars demonstrative determinari potest [title]. Cum autem quaeritur utrum beata Virgo fuit concepta in peccato originali, etc., sciendum quod istud problema demonstrative determinari non potest ex Scriptura canonis, quia de conceptione beatae Virginis in tota Biblia non habetur expressa auctoritas, et propositiones generales quae accipiuntur de conceptione in proposito locum non habent. Secundo, quod demonstrari non potest per rationem. Tenere ergo hanc partem vel illam est praesumptionis magnae indicium, cum neutra pars per Ecclesiam sit determinata. Sed quia magistri praedicaverunt Oxoniae et Parisius et determinaverunt quod beata Virgo non contraxit peccatum originale, ideo hanc teneo opinando »[13].

I see no other remarkable changes. Thomas Aquinas, for example, though recently canonized (18 July 1323) is not called Saint, and this in itself is indicative of Peter's style in his *Quodlibet* and other works, where saints and doctors are cited simply by name. Another abbreviator might have prefixed «sanctus»; or mentioned that Petrus de Tarantasia was the late Innocent V. It is certainly safe to conclude that Petrus Thomae himself produced the Avignon abbreviation of his own treatise.

Yet it would seem rather unusual that a scholastic doctor should abandon his career as master and undertake the pedestrian tasks of an

[12] Lib. I, pars 3, c. 4 (ed. cit., 222): « Sexto, quod praefati assertores in Dominum Summum Pontificem et sacrosanctam Ecclesiam Romanam impugnant et errorem in fide dissimulare, immo sustinere affirmant... Sed certum est quod Dominus Papa et cardinales sciunt quod a magnis temporibus ecclesia anglicana et normanna communiter tenet quod beata Virgo peccatum originale non contraxit. Et nonnulli magistri in theologia hoc determinaverunt publice in scholis et publice praedicaverunt Oxoniae et Parisius. Ergo si hoc erroneum est in fide, Ecclesia Romana, pro qua rogavit Christus ut numquam deficiat fides eius, errorem in fide quem facillime posset corrigere dissimulat et tacendo consentire videtur. Quod absit ab illa quae mater est omnium fidelium et magistra ».

[13] Cod. Berlin, f. 324rb; cod. Greifswald, f. 195rab.

abbreviator for an aging Pope. If we have no answer to the question why he came to Avignon, save perhaps because of an invitation or command of which we know nothing, we might still ask why he left Barcelona[14]. While details are obscure and authors differ on their interpretation, it is clear that the atmosphere in the Franciscan province of Aragon and particularly in the custody of Barcelona was anything but peaceful around 1327[15], and especially after the flight from Avignon of Michael de Cesena (26 May, 1328). The turmoil was the aftermath of the Pope's stand on the poverty of Christ and the Apostles[16]. We have no way of knowing what viewpoint Petrus Thomae espoused, or even whether he was ever the object of the wrath of the minister provincial. Yet since he was not a member of the province of Aragon, but of St. James of Compostela[17], it was perhaps safer for him to leave Barce-

[14] Simply to posit such a question is to be embroiled in problems of chronology. Yet I believe that despite what scholars (myself among them) have written on Petrus Thomae's career, we shall eventually be forced to conclude that Peter succeeded Anfredus Gonteri in the Studium generale of Barcelona, rather than preceded him; and that his lectorship must be dated from 1324, when Gonteri went to Paris after having « read » Lombard from the scholastic year 1320/21 (cf. DOUCET V., *Der unbekannte Skotist des Vaticanus lat. 1113 : Fr. Anfredus Gonteri, OFM*, in *Franz. Studien* 25 [1938] 217s), until about 1330. It is useless to try to date his teaching on the basis of one work, ex. gr. his *Quodlibet* (ed. HOOPER R.-BUYTAERT E., St. Bonaventure, N. Y., 1957), or the tract on the Immaculate Conception. One must consider his whole output, and especially the newly discovered fact that in his questions *De modis distinctionum* he thrice cites « Magister Petrus de Turuvia », that is, Pedro de Navarra; while a « quidam » in the *Quaestiones de ente* is identified in the margin of one manuscript of Spanish origin: « Et ista est opinio fratris Petri de Atarravia » (these are but two of innumerable spellings of Atarrabía). Cf. SAGUËS AZCONA PIO, OFM, *El Maestro Pedro de Navarra, OFM* († 1347) *« Doctor Fundatus » y su Comentario sobre el libro I de las Sentencias*, Madrid 1966, 55-58; and his *Apuntes para la historia del Escotismo en España en el siglo XIV*, in *De doctrina Ioannis Duns Scoti: Acta Congressus...*, Romae 1968, IV, 14. In addition, Saguës assures me that our Petrus Thomae cites Maestro Pedro de Navarra in his first book on the *Sentences*. Peter of Navarra most probably wrote his *Sentences* about 1320; and certainly before he was minister provincial of Aragon 1324-26.

[15] Thus John XXII, 21 March 1327, orders the minister provincial of Aragon (most probably Ramón Bacal) to free Fr. Guillermo Morelli from prison; such oppression shows contempt of the Pope and the Holy See and a desire to suppress the truth (*Bull. Franc.*, V, n. 652, p. 320). Another letter of the same date rebukes the Minister and his predecessor (Pedro de Navarra?) for persecuting and harassing those friars of the province and especially of the custody of Barcelona who had given testimony before the inquisitors (ibid., n. 653, p. 321). Finally, the Minister General was commanded by an angry Pope on 2 Dec. 1327 to depose the minister of Aragon (ibid., p. 341, note 5).

[16] Cf. POU Y MARTÍ J. M., *Visionarios, Beguinos y Fraticelos catalanes (siglos XIII-XIV)*, Vich 1930, 207ss, 241s; but see also the corrections offered by Pio Saguës Azcona, *El Maestro Pedro de Navarra*, 19-21.

[17] The manuscripts of Petrus Thomae's works bear ample witness to this fact; cf. SAGUËS AZCONA P., *Apuntes para la historia...*, 13, n. 42. To the testimonies given, we may add the cod. Cracow, Univ. 2130, f. 4a: « Expliciunt *Formalitates parvae* Petri Thomae Provinciae S. Iacobi »; and a Toledo manuscript cited by H. Sbaralea, *Supplementum*, Romae 1921, III, 369: « Expliciunt qq. *De modis distinctionum*, determinatae per

lona. Besides, the province of Aragon could now provide its own lector of theology in Master Guillermo de Rubió (Rubione) [18]. If Rubió commented on the *Sentences* at Paris, the text approved by the Chapter of Assisi 1334, when he was minister provincial of Aragon, would rather point to a revision made at Barcelona before that date [19].

II. – Penitentiary Apostolic

Only once in his two volumes of papal penitentiaries does Emil Göller make reference to Petrus Thomae, and that under date of 11 February 1335. This barest of references (see note 7), where Peter is in no way identified, is easily supplemented by further documents cited by K. H. Schäfer and by the lengthy study of Timotheus Majić, OFM, on the penitentiaries of the fourteenth century. The latter very plainly identifies Petrus Thomae as a Friar Minor, who had been professor of theology at Barcelona in 1325 [20]. On his part, because he knew Petrus Thomae as an abbreviator, Schäfer is able to say, in noting the first payment to Peter as penitentiary (sometime after June 1333):

« Fr. Petrus Thomae wird als 16. penitentiarius neu aufgenommen » [21].

The next entries for Peter published by Schäfer are under Benedict XII, the first of which is that already given by Göller [22]. The number

Fr. Petrum Thomae de Ord. Fr. Min. de Provincia S. Iacobi ». Let us note likewise that Peter himself seems to indicate he is from Compostela. In the tract on the Immaculate Conception, lib. I, pars 1, c. 4, he cites Bernardus Antiquus of Compostela (« Bernardus » in at least some manuscripts; « Glossator » in the edition, p. 215a9), and answers him in Book III, c. 11: his comment that the Feast of the Immaculate Conception is not to be celebrated is rejected: « Quinto, quia Hispanus videtur dignificasse. Omnes enim Hispani ad Virginem summam devotionem ferunt; et ideo Glossa illa per ecclesiarum consuetudinem est abrogata. Unde eam [etiam *Ed.*] abrogavit ecclesia Compostellana, festum Conceptionis per totam suam nationem solemniter celebrando ».

[18] Cf. Rubert C., *Fr. Guillermo Rubió OFM*, in *Archivo Ibero-Americano* 30 (1928) 5-32; 32 (1929) 145-181; 33 (1930) 5-42. This was published later under the name of Rubert Candau J. M., *El conocimiento de Dios en la filosofía de Guillermo Rubió*, Madrid (s.a.).

[19] Thus in *Sent.* IV d. 10 q. 9 (ed. Paris 1518, f. 140ra) Barcelona is cited as an example: « Impossibile est aliquod totum, exsistens Barcinone, esse simul cum alio exsistente Romae...; et quando dicitur quod exsistens tantum Barcinone... »; Cf. also Rubert, art. cit., 32 (1929) 148, n. 10.

[20] Majić T., *Die Apostolische Pönitentiarie im 14. Jahrhundert*, in *Römische Quartalschrift* 50 Heft 3-4 (1955) 147, n. 6: « Petrus Thomae Hispanus... prof. theol. »; and 172: « Spanische Pönitentiare... »; n. 8: « Petrus Thomae Hispanus O. Min., Amtzeit: 1333-1336 ».

[21] Schäfer, *Die Ausgaben der apost. Kammer unter Johann XXII*, 599.

[22] Schäfer K. H., *Die Ausgaben der apostolischen Kammer unter Benedikt XII, Klemens VI und Innocenz VI (1335-1362)*, Paderborn 1914, 24: « 1335 Feb. 11: fuit facta

of penitentiaries, we should note, is reduced to thirteen, with Peter still in the last place as the last to have assumed the office. Further on, Schäfer cites another entry in the papal account-books, for 13 January (likely 1336), whereby the thirteen penitentiaries are paid but not listed; later, on 27 July (again, 1336 as the probable year), a sum is distributed « pro vestibus [ae]stivalibus 13 poenitentiariorum ». Then suddenly, for the year 1337, there are only twelve unnamed confessors [23].

III. – Penitent Apostolic

Basing himself on archival material, Father Majić had concluded that Peter was the Spanish confessor from 1333 to 1336. What the next development in Peter's life was, he did not even suspect.

Browsing in libraries, however, has its rewards. Looking for more material on penitentiaries, I stumbled on a surprising statement:

« Bei Hansen finde ich einen frater Petrus Thomae poenitentiarius zum 9 August 1336 erwähnt, der zusammen mit anderen in einen Inquisitionsprozess wegen Zauberei und Hexerei verwickelt war. Den Ausgang des Prozesses kennen wir zur Zeit noch nicht » [24].

Eventually I was able to locate Hansen's work on witchcraft and the Inquisition, and there found the entry:

« 1336 August 9, Avignon. Erklärung der päpstlichen Kammer über Auszahlung von Schreibgebühren in einem Zaubereiprocess. – Vatik. Geheimarchiv., Introitus et exitus Camerae Apostolicae t. 150, fol. 133: ' Item, cum dilectus magister Fulco [Peyrerii notarius publicus dioecesis Caturcensis] laborasset pluribus diebus et mensibus scribendo processus et scripturas inquisitionis factae contra fratrem Petrum Thomae poenitentiarium, Garinum de Layto Pisiensem [read: Parisiensem] [25], sortilegos et nigromanticos, Bertrandum de Narbona falsarium et

solutio familiarum et officialium Papae... 13 poenitentiariis: fratribus Bernardo de Apamiis..., Petro Thomae 305 fl., 3 s. 10 d. valos. ».

[23] Ibid. 42. 45. 59; the entry for 27 July as 1336 seems dubious in view of developments cited below.

[24] Baumgarten P. M., *Die Werke von Henry Charles Lea und verwandte Bücher*, Münster i. W. 1908, 131.

[25] Despite the reading « de Layto », this is Guerinus de Villa de Lay (or de l'Hay), « diversorum sortilegiorum infamatus, clericus Parisiensis », who had already been condemned and punished at Paris, and was once again in prison, this time at Avignon, on 24 April 1335, when Benedict XII wrote to William of Chanac, bishop of Paris, for the acts of the earlier process; cf. Vidal J. M., *Bullaire de l'Inquisition française au XIVe siècle et jusqu'à la fin du grande schisme*, Paris 1913, n. 146, p. 222. « Cum Guerinus, clericus, oriun-

relegatum..., solvimus eidem magistro Fulconi pro salario suo et scripturis ac labore V florenos auri ' » [26].

This gruesome development in the life of our Scotist raises more questions perhaps than any magic can answer. Where, for one thing, are the acts Master Foulques labored so hard to copy? Neither at Avignon nor in the Vatican Archives (at least, according to catalogues, etc.) have we been able so far to discover any traces of them [27]. How speedily moreover did the trial take place? There is a difficulty here if Schäfer's entry for 27 July 1336 is correct, since that allows less than two weeks between a payment for summer clothing for thirteen penitentiaries, a trial, and payment to the notary Foulques for months of work. Who was the inquisitor and judge? Guillaume Lombard? He had been charged by Benedict XII to purge Avignon, in both town and Curia, of a horde of undesirables who had thought to find safety there. Yet his commission to proceed against any and all persons, ecclesiastical or lay, religious or seculars, accused of heresy, schism, maleficia, factions, sortilegia, etc., was issued only on 17 June 1336 [28].

IV. – The Death of Petrus Thomae

It is impossible at present to weave all these elements together into a coherent story. We cannot even suggest how Peter became involved in such an affair. But we do have some knowledge of its outcome: that

---

dus de villa de Lay, tuae dioecesis, qui super diversis horrendis sortilegiis, maleficiis et erroribus infamatus nostris carceribus detinetur... ». This document would clearly indicate that Garin and Petrus Thomae were not accomplices, though both were accused of sortilegium and black magic.

[26] HANSEN J., *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter*, Bonn 1901, 8-9.

[27] At first there seemed some hope that the process against Petrus Thomae might be found among the miscellaneous documents at the end of the Avignon Registers 53, 54, 55; but such hope was dashed by the descriptions given by VIDAL J. M., *Benoît XII. Lettres communes*, Paris 1903-1911, n. 7622-32, n. 8363-96, n. 9240-57 (tom. II, 231ss. 307ss. 403ss). Such material, a note in Reg. Aven. 54, f. 227r, tells us, was found in fragments and bound in these volumes *ne pereant*; cf. FIERENS A., *Lettres de Benoît XII*, in *Analecta Vaticano-Belgica*, IV, Rome 1910, p. CVIII. – One document of the Inquisition for the year 1336 is found in the *Lettres communes*, n. 6511 (II, p. 125s); another, for 1337 (ibid., n. 6512, p. 126), edited by DOUAIS C., *La procedure Inquisitoriale en Languedoc au XIVe siècle, d'après un procès inédit de l'année 1337*, Paris 1900.

[28] Cf. VIDAL, *Bullaire de l'Inquisition...*, n. 153, p. 229s; *Lettres communes*, n. 3866 (I, 352). Mons. Vidal's claim that G. Lombard was involved in the process of Guerin de l'Hay (*Bullaire*, p. LXXIII) does not seem supported by any facts; Guerin's trial seems to antedate Lombard's commission.

Petrus Thomae died « in carceribus Novarum », that is, Noves, south of Avignon [29], a short time before 13 October 1340.

Again the researches of Emil Göller prove of great help, since on that day, as he shows, the Reverenda Camera Apostolica received what monies were left at the death of Frater Petrus Hispanus:

« Oct. 13 [1340]. Eadem die idem dominus Guillermos Bos [propositus Foroiulien., camerae domini Papae clericus] de bonis quondam fratris Petri Hispani, condemnati et mortui in carceribus Novarum, per ipsum receptis camerae praedictae assignavit: 8 flor. auri, 14 den. Tur. gross., 7 regali auri, 2 sol., 5 den., Iulhat. arg. » [30].

Until further research is possible, we must let the matter rest here, and conclude that the Doctor strenuus et invincibilis died in such miserable circumstances sometime in the first half of October, 1340.

---

[29] On this prison cf. SCHÄFER, *Die Ausgaben der apost. Kammer unter Johann XXII*, 413: « Manche bessere Gefangene geistlichen und weltlichen Standes übergab man dem Schlüsselmeister (clavarius) des päpstlichen *castrum Novarum* bei Avignon, in dessen carceres papales sie interniert wurden ». He seems to indicate that life at Noves, Bouches-du-Rhône, was not too hard. Yet see quite an opposite picture in *Benoît XII, Lettres communes*, n. 4862 (I, 455s).

[30] GÖLLER E., *Die Einnahmen der apostolischen Kammer unter Benedikt XII*, Paderborn 1920, 164. The archive-source is *Introitus et Exitus* 185, f. 19 (olim 22). Since Göller makes no other reference here either to Petrus Thomae or to the Noves prison, I conclude (perhaps too blithely) that this volume of the Avignon regime provides no further details of Peter's imprisonment. Elsewhere, in his *Die päpstlichen Pönitentiarie...*, I-1, 160, note 5, Göller cites *Arch. Vatic. Coll.* 50 (the Collectoriae Camerae) as a kind of *Karzerregister*; but unfortunately the volume covers only the years 1344-1355. A more promising lead seemed to be found in the Avignon Register 52, ff. 452-505, which present the « rationes receptorum in diversis Clavariis », for Avignon 1337-1340, and Noves for the same years; cf. VIDAL, *Benoît XII, Lettres communes*, n. 6515 (II, 127). But examination of such material (through the gracious help of Rev. Charles Burns) soon revealed that it concerned mostly fines at Avignon, Noves and other prisons, and returns on lands (« de debitis bladi... ») and houses connected with the prison at Noves.

THOMAS VON STRASSBURG EIN VERTEIDIGER DER UNBEFLECKTEN EMPFÄNGNIS

Mons. KARL BINDER

Unter den im Hochmittelalter aus der starken Betonung einzelner theologischer Autoritäten entstandenen, für den Studienbetrieb der Scholastik charakteristischen, mehr oder weniger eigenständigen theologischen Schulrichtugen gewann im 14. Jahrhundert die innerhalb des Ordens der Augustiner-Eremiten entstandene ältere Augustinerschule oder «schola Aegidiana» großen Einfluß [1]. Sie geht auf den bedeutendsten Schüler des heiligen Thomas von Aquin (von 1269 bis 1272) und Ordensgeneral Aegid von Rom (geboren 1243/47, gestorben am 22. Dezember 1316) zurück [2], dessen Lehre 1287 durch das Generalkapitel zu Florenz zur Ordensdoktrin erklärt wurde. Aegid selbst trat hiebei für die Gewährung der notwendigen Denkfreiheit und für Selbständigkeit in der Wissenschaft im Rahmen des Glaubens ein. Entscheidend für die weitere Entfaltung der durch ihn angebahnten Schulrichtung, die durch Vertrautheit mit den Schriften des Kirchen- und Ordensvaters Augustinus, durch Pflege der positiven Theologie, Anhänglichkeit an die kirchliche Lehre, durch Ausgleichs- und Harmonisierungsbestrebungen zwischen Lehrgegensätzen und Bevorzugung des Guten gegenüber dem Wahren und damit durch Vertretung eines Primats des Willens gekennzeichnet ist [3], war das Wirken der beiden berühmten Ordensgenerale Thomas von Straßburg und Gregor von Rimini.

---

[1] KELLER, *Augustiner Schule*, in *Wetzer und Welte's Kirchenlexikon*, I², Freiburg i. B. 1882, 1667 ff.

[2] SCHEEBEN M. J., *Colonna Aegidius*, in *Wetzer und Welte's Kirchenlexikon*, III², Freiburg i.B. 1884, 667-671; *Histoire littéraire de la France*, XXX, Paris 1888, 421-512; MERLIN N., *Gilles de Rome*, in *Dictionnaire de théologie catholique* (= DThC), VI-2, 1358-1365; GRABMANN M., *Mittelalterliches Geistesleben*, II, München 1936, 493; STEGMÜLLER F., *Repertorium commentariorum in Sententias Petri Lombardi*, I, Herbipoli (Würzburg) 1947, 19; TRAPÉ A., *Egidio Romano*, in *Enciclopedia Cattolica*, V, 138-141; LANG F., *Aegidius von Rom*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* (= LThK), I², Freiburg 1957, 193.

[3] LANG F., *Augustinerschule*, I, in LThK, I°, 1089 f.

Ersteren stellt der Laibacher Domdechant und begeisterte Anhänger der Immaculatalehre Johann Ludwig Schönleben († 1681) [4] im vierten, *Sexagena Doctorum Viennensium Deiparae sine macula conceptae assertorum et vindicum e tenebris vetustatis educta* betitelten Buch seines fünf Bücher umfassenden Werkes *Orbis universi vota pro defensione piae et verae sententiae de immaculata conceptione Deiparae* mit Nachdruck an die Spitze jener Wiener Gelehrten, die die sich für die damals so genannte fromme Meinung von der Unbefleckten Empfängnis einsetzten [5]. Während die zweite Angabe richtig ist, kann die Einreihung des Thomas von Straßburg unter die Doktoren der Wiener Universität nicht als ganz zutreffend bezeichnet werden. Dies zeigt ein kurzer Lebenslauf des Augustiner-Eremiten.

Thomas von Straßburg, zu Hagenau im Elsaß geboren, trat nach den einen zu Hagenau [6], nach anderen in Straßburg [7] in den Orden der Augustiner-Eremiten ein. In letzterer Stadt, die seit 1306 Sitz einer höheren Schule für die rheinisch-schwäbische Augustinerprovinz war, scheint er das Studium der Philosophie und Theologie begonnen zu haben. Um 1315 wurde er zur weiterem Ausbildung an die Hochschule von Padua gesandt [8]. Seine Anwesenheit daselbst im Jahre 1316 bezeugt er selbst in seinem Sentenzenkommentar [9]. Nach seiner Rückkehr in die Heimat lehrte er als Lektor an der Ordensschule zu Straßburg. Seinen Namen « de Argentina » verdankt er seiner Wirksamkeit in dieser Stadt [10]. Außer dem Ordenslehramt wurde ihm auch das Amt eines Inquisitors für das Bistum Straßburg anvertraut. Von 1335 bis 1337 las er über die *Sentenzen* in Paris, woselbst er kurz nachher zum Doktor der Theologie promoviert wurde [11]. « Propter summam suam eruditionem et pietatem » wurde ihm im Jahre 1343 die Leitung der rheinisch-schwäbischen Ordens-

[4] MIKLAVČIČ M., *Joh. Ludwig Schönleben, ein slowenischer Mariologe*, in *Virgo Immaculata*, XIV, Romae 1957, 214-241.

[5] Clagenfurti 1659, lib. 4, p. 1; vgl. TUMMINELLO G., *L'Immac. Concezione di Maria e la Scuola agostiniana del sec. XIV*, Roma 1942 u. JELLOUSCHEK C. J., *Die Lehre von Marias Empfängnis bei den ältesten Theologen der Wiener Universität*, in *Virgo Immaculata*, XIV, 1.

[6] OSSINGER J. F., *Bibliotheca Augustiniana*, Ingolstadii et Augustae Vindelicorum 1768, 71; PAULUS N., *Der Augustinergeneral Thomas v. Strassburg*, Rixheim 1926, 1 f.

[7] GANDOLFUS D. A., *Dissertatio historica de ducentis celeberrimis Augustinianis scriptoribus*, Romae 1704, 334.

[8] LINDNER B., *Die Erkenntnislehre des Thomas von Strassburg* (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, XXVII, 4-5), Münster i. W. 1930, 1.

[9] THOMAS DE ARGENTINA, *Sent.*, IV, d. 37 u. 38, q. 1, a. 4 (ed. Argentinae 1490, 163); vgl. LINDNER, a.a.O., Anm. 3.

[10] HÖHN A., *Chronologia Provinciae Rheno-Suevicae O.FF.Er.S.P. Augustini*, Wirceburgi 1744, 55.

[11] LINDNER, a.a.O., 1.2.

provinz übertragen [12]. Nur zwei Jahre hatte er diese inne; denn am 11. Juli 1345 wählte ihn das Generalkapitel zu Paris « concordibus suffragiis » wegen seiner hervorragenden Eigenschaften zum Generalprior, in welcher Würde er zu Pavia 1348, zu Basel 1351 und zu Perugia 1354 « zur Zierde und zum Nutzen » des ganzen Ordens bestätigt wurde. Angesehen bei den damals in Avignon residierenden Päpsten Klemens VI. (1342-1352) und Innozenz VI. (1352-1362) erlangte er von ersterem 1349 zahlreiche Gunsterweise für seinen Orden [13]. Auf seiner letzten Visitationsreise erlag er im Jahre 1357 einer schweren Krankheit im Augustinerkloster zu Wien, als dessen Bauberater er genannt wird, und wurde in der Gruft der Klosterkirche beigesetzt [14].

Angesichts dieser Tatsache fragt man sich, wieso Schönleben den Verstorbenen zu den Wiener Doktoren rechnen kann, da doch die Universität Wien erst im Jahre 1365 durch Herzog Rudolf den Stifter gegründet und ihr gar erst 1384 durch Papst Urban VI. (1378-1389) eine theologische Fakultät zugestanden wurde. Aber Schönleben steht mit seiner Angabe nicht allein da. So führt ein aus dem Jahre 1740 stammendes Verzeichnis der *Scriptores antiquissimae universitatis Viennensis* als ersten in dieser Reihe Thomas von Straßburg an [15]. Das einige Jahre später entstandene *Speculum academicum Viennense* sucht die Schwierigkeit einer mangelnden zeitlichen Übereinstimmung zwischen dem Todesjahr des Thomas von Straßburg und dem Gründungsjahr der Wiener Universität dadurch zu lösen, daß als Todesjahr nicht 1357, sondern 1375 angenommen wird. Doch entspricht dies nicht den geschichtlichen Tatsachen [16]. Dennoch reiht auch der alte Katalog der Stiftsbibliothek zu Klosterneuburg die dort vorhandenen Manuskripte des Thomas von Straßburg unter die Werke « der ersten Lehrer an der Wiener Hochschule » ein. Noch 1865 zeigt das anläßlich der fünften Säkularfeier der Wiener Universität nach der historischen Tradition dieser Zeit gemalte Gedenkblatt mit den Bildern der großen Persönlichkeiten aus der Geschichte der Hohen Schule Thomas von Straßburg im Kreise

[12] HÖHN, a.a.O., 56; OSSINGER, a.a.O.

[13] OSSINGER, a.a.O.

[14] Ebda, u. RENNHOFER F., *Die Augustiner-Eremiten in Wien* (*Cassiciacum*, XIII), Würzburg 1956, 83.

[15] APFALTRER E., *Scriptores antiquissimae ac celeberrimae universitatis Viennensis ordine chronologico propositi*, Viennae 1740, 14-24.

[16] LOCHER J. J., *Speculum academicum Viennense seu Magistratus antiquissimae et celeberrimae Universitatis Viennensis*, Viennae 1773, 429; vgl. RENNHOFER, a.a.O., 89f.

derer, die als Lehrer oder Landesherren an der Gründung der Universität beteiligt waren [17].

Rennhofer sucht den wahren Kern dieser Tradition darin, daß der große Augustinergeneral noch vor der formellen Gründung der Universität zu Wien sowohl durch seine wissenschaftliche Autorität als auch durch seine organisatorischen Erfahrungen an verschiedenen berühmten Universitäten großen Einfluß auf die vorbereitenden Arbeiten für die Gründung der Wiener Universität ausgeübt habe [18]. Aschbach wieder vermutet, daß der gelehrte Magister Thomas zu den Lehrern Rudolf des Stifters gehörte, ohne einen Beweis hiefür zu erbringen [19].

Die Tradition einer Zugehörigkeit des Thomas von Straßburg zum Lehrkörper der Wiener Universität ist vielmehr in Verbindung mit der Meinung zu bringen, die 1365 gestiftete Universität habe schon zehn Jahre vorher beim Wiener Augustinerkloster bestanden und sei durch Herzog Rudolf IV nur an einen anderen Platz verlegt worden [20]. Die unter Leitung des österreichischen Bundesdenkmalamtes am 17. September 1962 vorgenommene Öffnung der Hauptgruft unter der Augustinerkirche führte nicht bloß zur Wiederentdeckung des Grabmals des Thomas von Straßburg, sondern auch zur Erklärung und Berichtigung der über den berühmten Ordensgeneral gehenden Wiener Tradition. Die sterblichen Überreste des Thomas von Straßburg und seines 1358 verewigten Nachfolgers Gregor Tortorici von Rimini bedecken zwei Marmortafeln, von denen die größere diese beiden Männer neben Jordan von Sachsen, der früher das Grab mit ihnen geteilt zu haben scheint, allgemein als Dogmenlehrer bezeichnet. Ein Epitaph vom Jahre 1375 nennt Thomas und seinen Nachfolger im Generalat einfach hohe Doktoren. Die Grufterschließung vom Jahre 1962 zeigte nun, daß in unmittelbarer Nähe der Ruhestätte von Thomas und Gregor wirkliche Mitglieder der Wiener theologischen Fakultät aus dem Orden der Augustiner-Eremiten wie Leonhardus de Karinthia († 1386) und Augustinus Auripolitanus (von Ingolstadt) († 1517) bestattet und als Theologieprofessoren gekennzeichnet sind [21]. Diese Tatsache und eine unzulässige Identifizierung des

[17] Vgl. Rennhofer, a.a.O., 90.

[18] Ebda.

[19] Aschbach J., *Geschichte der Wiener Universität*, I, Wien 1865, 12.

[20] Vgl. Abermann H., *Historische Beschreibung der weit berümbten Kayserlichen Hauptstadt Wienn in Österreich*, Wienn 1545, 79 f.; de Sorbait P., *Catalogus rectorum et illustrium virorum archigymnasii Viennensis*, Viennae 1670, 196.

[21] Originalaufnahmen des Bundesdenkmalamtes Wien v. 17.9.1962, Nr. 12897-12899; vgl. Miksch F. M., *Die Hauptgruft (Crypta Lauretana maior) in der Augustinerkirche in Wien, auf Grund der Bildaufnahmen des Bundesdenkmalamtes in Wien mit Ergänzungen aus den Konventprotokollen zusammengestellt am 22.II.1963.* Bl. 3-5; Rennhofer, a.a.O., 267.

Ordensgeneralstudiums der Augustiner mit der ebenfalls in Titel und Rang eines Studium generale stehenden Universität verleiteten weniger kritische Schriftsteller dazu, in allen bei den Augustinern beigesetzten Gelehrten, darunter auch in Thomas von Straßburg, Doktoren, der Wiener Universität zu sehen [22].

Gehörte Thomas von Straßburg auch nicht zu den Gelehrten dieser Hohen Schule, so wird er doch mit Fug und Recht als unbeirrbarer Verteidiger der Unbefleckten Empfängnis gerühmt. Seine Lehre über dieses nunmehrige Glaubensgeheimnis ist in seinem Hauptwerk, der kurzen und klaren *Lectura super IV libros Sententiarum* niedergelegt. Druckausgaben dieses Werkes sind nach älteren Angaben 1490 zu Straßburg, 1564 und 1588 zu Venedig, 1585 in Genua und 1635 in Genf erschienen [23]. Es dürften aber nicht mehr allzu viele Exemplare dieser Ausgaben vorhanden sein; denn eine Nachfrage bei den einschlägigen Bibliotheken des deutschen Sprachraums zeitigte das Ergebnis, daß nur die Universitätsbibliotheken von Freiburg im Breisgau und Heidelberg sowie die Staatsbibliothek von München im Besitz solcher Drucke sind. Wir konnten unseren Ausführungen nur die früheste, durch Martin Flach in Straßburg gedruckte Ausgabe vom Jahre 1490 zugrunde legen [24]. Zum Vergleich wurde noch eine kostbare, mit farbigen Initialen gezierte, in zwei Spalten mit rundgotischer Buchschrift beschriebene Pergamenthandschrift, Kodex 1441, der Nationalbibliothek in Wien herangezogen. Sie stammt aus dem 14. Jahrhundert und ist noch durch die mit dunkelbraunem Leder überzogenen Originalholzeinbände geschützt. Der Buchrücken trägt die alte Signatur K.V. Am unteren Rand von F.1r ist in gotischer Schrift die Besitzanzeige zu lesen: « Iste liber est Monasterii S. Dorotheae in Wyen, datus eidem a Magistro . . . ». Der Name ist leider ausradiert. Es ist nicht zweifelhaft, daß ein Wiener Magister den Kodex dem Dorotheerstift gespendet hat. In neuerer Schrift weist F. 1r darunter als Buchtitel auf: « Scriptum Magistri Thomae de Argentina Super primos

[22] Vgl. Binder K., *Notizen über italienische Einflüsse auf die Theologie und Seelenhaltung in Österreich*, in *Die Präsenz der italienischen Kultur im deutschen und der deutschen Kultur im italienischen Sprachraum seit 1945 (Akten der V. internation. Tagung deutsch-italien. Studien*, II) Meran 1964, 8 u. Anm. 5 u. 7.

[23] Vgl. Morgott, *Thomas von Strassburg*, in *Wetzer und Welte's Kirchenlexikon*, XI², Freiburg i.B. 1899, 1690.

[24] *Acutissimi Thomae de Argentina scripta super quatuor libros Sententiarum per Martinum Flach*, Argentinae 1490, Staatsbibl. München, Inc. 2460.

tres libros Sententiarum» und fügt hinzu: «Manuscriptum in pergamento».

Die Frage nach der Unbefleckten Empfängnis oder die Quaestio: «Utrum Virgo gloriosa, quae a Deo fuit praeelecta ut Filium Dei conciperet, fuerit concepta in peccato originali», wird in Liber III dist. 3, q. 1 von F. 163r bis F. 164v der genannten Handschrift behandelt. Schon ihre Formulierung ist theologisch insofern von Belang, als sie darauf hinweist, daß die Empfängnis der glorreichen Jungfrau im Hinblick auf die Empfängnis Christi, also auf die Gottesmutterschaft Mariens, zu betrachten ist und daß die «Vorhererwählung» Mariens in engstem Zusammenhang mit dem Ratschluß der Inkarnation des Gottessohnes steht. Die gut überschaubare Darstellungsmethode des Thomas von Straßburg besteht zunächst darin, daß er den Fragestand durch zwei Vorargumente, die für eine Empfängnis Mariens in der Erbsünde zu sprechen scheinen[25], und durch eine logische Schlußfolgerung im «Contra»[26], die den gegenteiligen Standpunkt verteidigt, beleuchtet. Die beiden Vorargumente stützen sich auf das von allen Theologen zugegebene, ausnahmslos für alle auf natürlichem Weg von Adam abstammenden Menschen geltende Gesetz der Erbsünde (vgl. *Rm.* 5, 12.18.19) und auf die Versicherung des Pseudo-Augustinus (Fulgentius von Ruspe), daß nur durch den Glauben an den einen Mittler zwischen Gott und den Menschen, der allein ohne Erbsünde gekommen sei, eine Befreiung von der Erbsünde erfolgen könne[27]. Die Schlußfolderung des «Contra» geht von dem Angemessenheitsgrund aus, daß es sich für den Sohn Gottes geziemt habe, seine Mutter vor jeder Sündenmakel vorherzubewahren. Daher sei in frommer Gesinnung zu glauben, daß er diese Vorherbewahrung auch tatsächlich vorgenommen habe.

Auf die Feststellung des Fragestandes läßt Thomas eine Übersicht über die Einteilung seiner Quaestio in vier Artikel folgen und zwar sollte sich der erste mit der eigentlichen Frage beschäftigen, ob sich die Jungfrau von Nazareth bei ihrer Empfängnis die Erbsünde zuzog. Der zweite Artikel sollte der Frage nach einer etwaigen persönlichen Sünde im Lebenswandel der Herrenmutter gelten, der dritte ihre erste Heiligung (vor der Geburt) und der vierte ihre zweite Heiligung bei der Empfängnis Christi zum Gegenstand haben[28].

Den ersten Artikel teilt der Verfasser wieder in zwei Konklusionen und ein «corollarium», eine Zugabe, ein und gibt sich dadurch als einen Anhänger der Konklusionstheologie zu erkennen[29]. Im Anschluß an das «corollarium» bespricht er drei von der seinen abweichende Meinungen oder «tres modi dicendi doctorum», wobei bei der ersten der Autoritätsbeweis, bei den zwei anderen das spekulative Moment stark hervortritt[30]. In einer «Solutio auctoritatum» erteilt er die Antwort auf alle vorgebrachten Einwände. Hauptinhalt und Einteilungsgrund des Artikels erinnern an Wilhelm von Wares Quaestio: «Utrum beata Virgo concepta fuerit in originali peccato»; denn die erste und zweite «conclusio» des Thomas von Straßburg gehen von den grundsätzlichen Erwägungen aus, daß Gott die Jungfrau-Mutter vor der Erbschuld bewahren konnte und daß dies sich auch geziemte und Gottes würdig war, wie dies ähnlich bei dem Lehrer des Duns Skotus der Fall ist[31]. Im «corollarium» untersucht der Augustiner-Eremit, ob die Vorherbewahrung Mariens tatsächlich geschehen ist, wobei seine eigene Antwort durchaus bejahend ausfällt so wie das «Quod sic factum sit», Wilhelms von Ware[32]. Ein methodischer Unterschied besteht aber darin, daß der Franziskaner die verschiedenen Meinungen über Mariä Empfängnis gleich am Beginn seines «Respondeo» anführt[33], während sie Thomas seinem «corollarium» anhängt, wie sich denn überhaupt der Aufbau seines Artikels auch sonst von jenem der Quaestio Wilhelms von Ware unterscheidet.

Inhaltlich geht die erste conclusio des Thomas von Straßburg, die sogleich dessen Beeinflussung durch den augustinischen Erbsündebegriff verrät, von dem Gedanken der durchaus unabhängigen Allursächlichkeit Gottes aus. Dessen Macht habe das Keimgefüge der Eltern Marias, aus dem die Jungfrau durch Fortpflanzung entstehen sollte, vor der krankhaften Qualität vorherbewahren können, deren Verbindung mit der elterlichen Keimanlage die aus ihr entstandene Leibesfrucht mit dem

[25] THOMAS DE ARGENTINA, *Sent.*, III, d 3, q. 1, concl. 1 et 2 (Codex Palatinus Vindobonensis [= CPV] 1441, f. 163r).
[26] Ebda. contra (CPV 1441, f. 163r).
[27] PSEUDO-AUGUSTINUS (= FULGENTIUS RUSPENSIS), *De fide ad Petrum*, c. 26 (PL 40, 774).
[28] THOMAS DE ARGENTINA, *Sent.*, III, d. 3, q. 1, 1-4 (CPV 1441, f. 163r).
[29] Ebda. a. 1, concl. 1 et 2, corollarium (CPV 1441, f. 163r).
[30] Ebda. a. 1, corollarium, opiniones 1-3 (CPV 1441, f. 163rv).
[31] GUILELMUS DE WARE, *Quaestio «Utrum beata Virgo concepta fuerit in originali peccato»*, Alia opinio 1-3, in *Quaestiones disputatae de Immaculata Conceptione*, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1904, 5 f.
[32] Ebda. 6.
[33] Ebda. 2-4.

Erbmakel angesteckt hätte. Habe doch Gottes Kraft das der Natur nach frühere Keimgefüge ohne weiteres von der später infolge der Sünde des Stammvaters zuzuziehenden krankhaften Eigenschaft trennen können, zumal die Verbindung der Natur mit ihrem Träger eine viel stärkere und innigere sei als die des Keimgefüges mit jener krankhaften Qualität. Gott sei als der Haupthandelnde absolut unabhängig von jeder werkzeuglichen, gesunden oder kranken Ursache, ob sich sein Wirken nun auf eine Substanz oder ein Akzidens erstrecke. Als erläuterndes, aber nur analoges Beispiel gebraucht Thomas das vom Baumeister, von dessen Willen die Güte eines aufgeführten Gebäudes abhänge, aber nicht von der benützten Spitzhacke, ob diese nun stumpf oder scharf sei [34].

Wenn schon jeder gewöhnliche Mensch durch göttliches Gebot verpflichtet sei, seine Mutter sogar vor einem kleinen Übel zu bewahren, so fährt Thomas in der zweiten «conclusio» fort, so sei es durchaus geziemend, daß der Sohn Gottes seine Mutter vor dem viel größeren Übel der Erbsünde bewahrt habe. Andernfalls hätte er seine Mutter nicht geehrt und wäre er ihr in größter Not nicht zuhilfe gekommen [35]. Diesen Angemessenheitsgrund läßt sich Thomas von Straßburg durch den in diesem Zusammenhang viel zitierten Ausspruch Anselms von Canterbury bestätigen, es sei geziemend gewesen, daß die Empfängnis jenes Menschen – nämlich Christi – von der allerreinsten Mutter erfolgt sei, daß die Jungfrau in der größten Reinheit erstrahle, die unter dem Himmel gedacht werden könne, der Gott Vater seinen einzigen, aus seinem Herzen als ihm wesensgleich gezeugten Sohn, den er wie sich selbst liebte, in der Weise zu geben beschlossen habe, daß von Natur aus ein und derselbe gemeinsam Gottes des Vaters und der Jungfrau Sohn sei. Habe sie sich doch der Sohn aus Gnade zur besonderen Mutter erwählt und der Heilige Geist habe gewollt und bewirkt, daß aus ihr der empfangen und geboren werde, von den er selbst hervorging [36]. Der Straßburger Theologe zieht daraus den Schluß, da beim Sohn Gottes nicht die geringste Inkonvenienz vorstellbar sei und da dieser auch die entsprechende Macht besessen habe, habe er seine Mutter tatsächlich vor der Erbsünde bewahrt.

Zeugnis dafür lege Augustinus durch seine Versicherung ab, wenn es sich um Sünde handle, wolle er, daß von Maria wegen der Ehre des Herrn in keiner Weise die Rede sei [37]. Der Einengung dieses Textes in

[34] Thomas de Argentina, a.a.O., a.1, concl. 1 (CPV 1441, f. 163r).
[35] Ebda, concl. 2.
[36] Anselmus Cantuariensis, *De conceptu virginali et originali peccato*, c. 18 (PL 158, 451; S. Anselmi, *Opera omnia*, II rec. Schmitt F. S., Edinburgi 1946, 159).
[37] Augustinus, *De natura et gratia*, c. 36, 42 (PL 44, 267; CSEL 60, 263f).

dem Sinn, daß er sich lediglich auf persönliche Sünden beziehe, sucht Thomas durch den Hinweis auf den Zusammenhang zuvorzukommen. Der Bischof von Hippo füge ja seinen Worten hinzu, daß Maria mehr Gnade (als den übrigen Menschen) verliehen worden sei, «ad vincendum *omni ex parte* peccatum», die den zu empfangen und gebären gewürdigt worden sei, von dem feststehe, daß er keine Sünde gehabt habe [38]. Der Kirchenlehrer habe demnach die Freiheit Marias von *jeglicher* Sünde, mithin auch von der Erbsünde im Auge.

Es gebe aber, so klagt Thomas, nicht wenige Gelehrte, die das Gegenteil behaupteten und einer seiner beiden «conclusiones», also der Möglichkeit oder der Angemessenheit der Bewahrung Marias vor der Erbsünde, widersprächen. Darum wendet er sich im «corollarium» Gedankengängen zu, die beides, Möglichkeit und Angemessenheit der Erbsündelosigkeit Mariens, aus inneren Gründen dartun sollten. Seine Ablehnung richtet sich zunächst gegen folgenden Denkweg. Bei einem Menschen, der mit der Eignung zur Gnade geboren werde und diese trotzdem nicht besitze, sei mit der Natur zugleich Gnadenberaubtheit und Schuld gegeben. Alle durch natürliche Fortpflanzung von Adam abstammenden Menschen hätten so die Gnadenberaubtheit früher als die Gnade selbst . Käme ihnen doch diese Beraubtheit von sich aus zu, die Gnade aber durch ein Prinzip von außen her. Sämtliche Nachkommen Adams würden nämlich, da sie in ihm die Urgerechtigkeit empfangen und verloren hätten, notwendig im Zustand der «carentia originalis iustitiae cum debito habendi eam» geboren, die entweder selbst die Erbsünde oder doch ihre hinreichende Ursache darstelle [39]. Thomas hat zwar gegen diesen auf Anselm von Canterbury [40] zurückgehenden Erbsündebegriff kein Bedenken, wohl aber gegen die daran anknüpfende Schlußfolgerung. Diese wäre nach ihm nur bei Annahme einer natürlichen und begrenzten Ursache, die von außen her dem Erbmakel zuvorkommen würde, richtig, nicht aber, wenn diese Ursache eine übernatürliche und unbegrenzte sei. Der aufnehmende Träger einer Beraubtheit und eines Gehabens – «susceptivum privationis et habitus» – sei der Natur nach früher als beide. Wenn daher Gott auch eine von außen her einwirkende Ursache sei, könne er wegen seiner unbegrenzten Macht einen solchen Träger gleich am Beginn der von diesem innegehabten Natur in den

[38] Ebda.
[39] Wie Anm. 35.
[40] Anselmus Cantuariensis, *De conceptu virginali et originali peccato*, c. 27 (PL 158, 461; *Opera omnia*, II, rec. Schmitt, 170).

Gnadenstand versetzen und zwar so, daß ein Zustand der Gnadenberaubtheit weder durch eine Zeit noch durch einen bloßen Augenblick hindurch vorausgehe [41].

Nach Thomas von Straßburg entbehrte der erste Mensch vor dem Sündenfall zunächst die Gnade, obwohl er für ihren Empfang geeignet war, ohne deswegen schuldbeladen zu sein. Der aus seiner eigenen Natur herrührende Mangel an Gnade sei zu deren Mitteilung durch einen anderen nicht im Widerspruch gestanden. Beide seien vielmehr wohl vereinbar gewesen und zwar auch in einem und demselben Augenblick. Als Beispiel erwähnt Thomas den Umstand, daß die Materie der Natur nach früher formlos als beformt und dennoch nie ohne Form sei. So sei zugestanden, daß die seligste Jungfrau aus sich und bei Abwägung ihrer eigenen Kräfte unbeformt und ohne Gnade gewesen wäre, aber tatsächlich auf Anordnung Gottes hin nie ohne Gnade war [42].

Eine zweite Möglichkeit habe für Gott darin bestanden, jede beliebige Seele von Anfang ihrer Erschaffung an von der Verpflichtung, dem « debitum », zum Besitz der Ursprungsgerechtigkeit zu befreien, wie er dies im Lauf der Zeit mittels der Wasser-, Blut- oder Begierdtaufe tue. Eine derart von vornherein ausgenommene Seele sei dann nicht weniger frei von der Erbschuld wie ein Getaufter. Selbst wenn eine hinreichende Ursache für die Zuziehung der Erbsünde vorhanden sei, könne eben Gott die Wirkung dieser Ursache aufheben [43]. Diese Ausführungen des Straßburger Augustiner-Eremiten erinnern wieder an die augustinische Erbsündelehre, der zufolge die Erbschuld in der ungeordneten, zuständlichen Begierlichkeit besteht [44]. Diese wird auch durch die Taufe nicht beseitigt, so daß durch dieses Sakrament die in der Freiheit von der bösen Begierlichkeit liegende Urgerechtigkeit im engeren Sinn nicht wiederhergestellt wird. Ihr Mangel wird aber nicht mehr als « debitum » angerechnet.

Die Einrede, daß Maria im Fall ihrer Freiheit von persönlichen Sünden wie auch von der Erbschuld auf der gleichen Stufe der Würde wie die Menschheit Christi stünde, während doch geziemenderweise Christus ein Vorzug gegenüber jedem Geschöpf gebühre, entkräftet

[41] Thomas de Argentina, *Sent.*, III, d. 3, q. 1, a. 1, ad 1 (CPV 1441, f. 163r).
[42] Ebda. (CPV 1441, f. 163v).
[43] Ebda. ad 2 (CPV 1441, f. 163v).
[44] Vgl. Augustinus, *Sermo* 30 (alias 12, « de verbis Apostoli »), c. 5, 6 (PL 38, 190); *De nuptiis et concupiscentia*, I, c. 25, 28; c. 30, 34; c. 31, 35 (PL 44, 429 ff.); *Contra Iulianum*, II, c. 3,5 (PL 44, 675).

Thomas unschwer durch Betonung des Unterschieds, daß Christus als Gottmensch durch eigene Macht frei von der Erbsünde geblieben, Maria aber durch Gottes Kraft vor ihr bewahrt worden sei [45].

Anschließend tritt Thomas von Straßburg drei von seiner eigenen Ansicht abweichenden Meinungen oder Redensarten « mancher Gelehrter » über die Empfängnis Mariens entgegen. Die erste davon besage, daß Maria in der Erbsünde empfangen und eine Zeitlang in ihr verblieben, wenn auch schnell von ihr gereinigt worden sei. Wenn er als ihre Verfechter einige « solemnes doctores » nennt, so haben wir an so angesehene Leuchten der theologischen Wissenschaft wie Bernhard von Clairvaux [46], Petrus Lombardus [47], Alexander von Hales [48], Bonaventura [49], Thomas von Aquin [50] und auch an den Begründer der eigenen Schulrichtung des Verfassers Aegidius von Rom [51] zu denken. Nach seinen Angaben begründeten die Vertreter der genannten Meinung ihre Stellungnahme mit Aussprüchen aus der Schrift des heiligen Augustinus *De baptismo parvulorum*, daß Christus allein ohne Sünde geboren sei [52], aus dessen « Sermo super Ioannem », daß nur das Lamm nicht so kam, daß es in Ungerechtigkeit empfangen war [53], aus der Abhandlung *Contra Iulianum*, daß lediglich einer vom Übel der Begierlichkeit ausgenommen war [54], und aus dem Werk *De Trinitate*, daß ausschließlich Christus von der Verfallenheit an den Tod frei geblieben sei, weil er ohne Sünde war [55].

[45] Thomas de Argentina, a.a.O., a. 1, conclusio 2, ad 2 (CPV 1441, f. 163v).
[46] Bernardus Claravall., *Epistola* 174, 1-7.8 (PL 182, 332. 335-336).
[47] Petrus Lombardus, *Sent.*, III d. 3, c. 1 (*Libri IV Sententiarum*, studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae in lucem editi, II², Ad Claras Aquas 1916, 557 f).
[48] Alexander de Hales, *Glossa in III Sent.*, d. 3 (*Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae, III, Quaracchi, Florentiae, 1954, 35, 2; 39, 11. 12; 42, 13; 46, 22. 32; 47, 25); vgl. Doctor irrefragabilis Alexander de Hales, O. Min., *Summa theologica seu sic ab origine dicta « Summa fratris Alexandri »*, lib. 3, inquis. un., tract. 2, q. 2, membr. 2, c. 1 u. a. 1-4 (studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae, IV, Ad Claras Aquas, Florentiae, 1948, 111-118).
[49] Bonaventura, *Sent.*, III, d. 3, pars 1, a. 1, solutio (*Opera omnia*, III, Ad Claras Aquas 1887, 61-67).
[50] Thomas Aquin., *Summa theologica*, III, q. 27, a. 2, ad 2 et 3 (*Die deutsche Thomasausgabe*, 26, Heidelberg-Graz-Wien-Köln 1957, 224 f).
[51] Aegidius Romanus, *Sent.*, III, d. 3, pars 1, q. 1, a. 1-3 (Fr. Aegidii Romani, *In tertium librum Sententiarum eruditissima commentaria cum quaestionibus*, Romae 1623, 94D-103D); *Quodlibet* VI, q. 20 (Aegidii Romani, *Quodlibeta*, Bononiae 1481); *Expositio in salutationem angelicam*, in Petrus de Alva y Astorga, *Bibliotheca virginalis*, Matriti 1648, 483-501.
[52] Augustinus, *De baptismo parvulorum*, c. 29, 47 (PL 44, 179).
[53] Augustinus, *In Io.* tract. 4, 10 (PL 35, 1410; *Corpus Scriptorum Christianorum Latinorum*, 36, curavit Willems R., Turnholti 1954, 36).
[54] Augustinus, *Contra Iulianum*, VI, c. 8 (PL 44, 825).
[55] Augustinus, *De Trinitate*, XIII, c. 14 (PL 42, 1028).

Weiter machten die Anhänger der ersten Meinung ein Wort des heiligen Hieronymus zu Ps. 21, 21 geltend, daß lediglich die Seele Christi von der Sünde unberührt gewesen sei[56], und eine ähnlich lautende Erklärung des heiligen Ambrosius zum *Hexaëmeron*: « Solus Christus sine peccato, solus sine vanitate »[57]. Auch Papst Leo der Große versichere, daß unter allen Menschensöhnen lediglich der Herr Jesus unschuldig geboren wurde, weil er allein ohne fleischliche Begierde empfangen und so Mensch geworden sei[58]. Anselm von Canterbury äußere sich dahin, daß die Jungfrau, aus der Christus Fleisch angenommen habe, in Ungerechtigkeit empfangen sei. Wäre Maria ohne Erbsünde empfangen worden, hätte sie der Erlösung nicht bedurft[59]. Das stehe jedoch im Widerspruch dazu, daß Christus der Erlöser aller Menschen sei, semäß der auf Gregor den Großen zurückgehenden Anrufung: « Christe redemptor omnium, exaudi preces supplicum »[60]. Wenn Johannes von Damaskus von einer Reinigung Marias durch den Heiligen Geist rede[61], habe diese ihre Befleckung mit der Erbsünde zur Voraussetzung, da Maria keine persönliche Sünde gehabt habe.

Auf die vorgebrachten Äußerungen von Augustinus, Hieronymus, Ambrosius und Leo dem Großen antwortet Thomas von Straßburg in einem damit, daß alle diese von dem redeten, was nach dem allgemeinen Gesetz zutreffe und davon, was dem natürlichen Zustand des Menschen gemäß von Natur aus zu geschehen pflege. Infolgedessen bildeten die aus diesen Kirchenlehrern beigebrachten Stellen keine Gegeninstanz gegen das besondere Privileg der glorreichen Jungfrau,

« quo Filius Dei in sua matre praeelecta hanc maculam [sc. peccati originalis] dispensative praevenit, quam tota natura humana in ceteris puris hominibus incurrit »[62].

Dem Einwand, daß in der Heiligen Schrift von diesem besonderen Vorrecht Marias nirgends die Rede sei und dieses deswegen auch nicht behauptet werden solle, beugt Thomas durch den Hinweis vor, daß die Schrift auch keine Aussage über die Heiligung Marias mache. Dennoch

[56] PSEUDO-HIERONYMUS, *Breviarium in Ps.*, 21, 21 (PL 16, 882); *Glossa Petri Lombardi* (PL 191, 235).
[57] AMBROSIUS, *Hexaëmeron*, I, c. 4, 15 (PL 14, 130).
[58] LEO MAGNUS, *Sermo* 21, c. 1 (PL 54, 91).
[59] ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Cur Deus homo*, II, c. 16 (PL 158, 416; *Opera omnia*, II, rec. SCHMITT, 116).
[60] CHEVALIER U., *Repertorium hymnologicum*, I, Louvain 1892, 175f.
[61] IOANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, III, c. 2 (PG 94, 986).
[62] THOMAS DE ARGENTINA, a.a.O., opinio 1, solutio auctoritatum (CPV 1441, f. 163v).

seien alle Gläubigen der Überzeugung, daß sie im Mutterschoß geheiligt worden sei, weil sie in keiner schlechteren Lage habe sein dürfen als Johannes der Täufer. Die Heilige Schrift erwähne deswegen Mariens Heiligung nicht,

« quia quilibet fidelis hoc pia mente *pro certissimo* debet supponere. Sic a simili dico de supradicto gloriosae Virginis privilegio »[63].

Zu der Einrede aus Anselm spricht sich Thomas dahin aus, daß dieser keine Entscheidung habe fällen, sondern nur eine Untersuchung habe anstellen wollen, da er an der bezeichneten Stelle nicht in eigener Person, sondern in der seines Schülers rede. Gregors Anrufung bilde keinen Gegenbeweis, weil der Sohn Gottes durch die Vorherbewahrung der Jungfrau-Mutter vor der Erbsünde nicht weniger, sondern auf noch ruhmvollere Weise der Erlöser der Jungfrau sei als der jedes anderen Menschen. Auf ähnliche Art sei jener , der ein Heilmittel anwende, so daß das Kind eines Menschen, der infolge seiner Anlage bloß einen aussätzigen Nachkommen zeugen könne, vom Aussatz gar nicht befallen wird, ein vorzüglicherer Befreier vom Aussatz als der, der diese Krankheit nach ihrer Zuziehung heile[64].

Von Johannes von Damaskus aber werde Maria als gereinigt bezeichnet nicht von einer Schuld, die sie hatte, sondern die sie gehabt hätte, wenn ihr die Gnade des Heiligen Geistes nicht zuvorgekommen wäre. So sage man auch, daß die Ehe von der Sünde entschuldige, nicht von einer durch den ehelichen Akt geschehenen Sünde, weil dieser ohne alle Sünde vor sich gehen könne, sondern von einer Sünde, die vorhanden wäre, wenn die Wirkkraft des Ehesakramentes nicht da wäre[65].

Wenn Thomas von Straßburg als zweite, von ihm abgelehnte Meinung die vermeldet, daß Maria in der Erbsünde empfangen und dennoch im ersten Augenblick ihrer Empfängnis gleich geheiligt worden sei[66], so hat er damit unstreitig einen der größten belgischen Denker des Mittelalters, Heinrich von Gent (1217-1293), im Auge, der sich in der Quaestio 13 seines XV. *Quodlibet* mit der Frage nach der Berechtigung und der Grundlage des Festes der Empfängnis Mariens und damit auch nach ihrer Unbefleckten Empfängnis befaßte[67].

[63] Ebda.
[64] Ebda.
[65] Ebda.
[66] Ebda. opinio 2 (CPV 1441, f. 163v. 164r).
[67] HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet*, XV, q. 13 (*Quodlibeta magistri Henrici Goethals a Gandavo* etc., Parisiis 1518, Louvain 1961, 584Q).

Wie Thomas richtig erkannt, hat, versucht Heinrich von Gent den Augenblick oder das «instans» der Zeit in drei Momente oder Merkmale *a*, *b* und *c* einzuteilen und meint dann, im Moment *a* sei die Seele der Gottesmutter in der Erbsünde und ohne Heiligungsgnade gewesen, in *b* zugleich in der Gnade und Schuld, aber nicht einem vollendeten Sein nach, sondern sozusagen im Vorübergehen. Obwohl Schuld und Gnade, weil einander entgegengesetzt, dem bleibenden und vollständigen Sein nach nicht zugleich nebeneinander bestehen könnten, so könnten sie doch im Vorübergehen und dem unvollständigen Sein nach zugleich sein. Im dritten Moment *c* endlich sei die Gnade ihrem habituellen, bleibenden oder vollständigen Sein nach in der Seele Mariens gewesen und die Schuld gänzlich vertrieben worden. Daß aber Schuld und Gnade auf die unter *b* genannte Weise zugleich in der Seele sein könnten, gehe daraus hervor, daß Vertreibendes und zu Vertreibendes, also die vertreibende Gnade und die zu beseitigende Schuld zugleich vorhanden sein müßten [68]

Thomas bemerkt dazu, diese Aufstellung gehe nicht bloß in der Annahme einer erbsündigen Empfängnis der hehren Jungfrau fehl, sondern auch in ihrer ganzen Vorgangsweise. Entweder werde nämlich die Einteilung des Augenblicks in verschiedene Momente als eine sachliche oder bloß als eine gedachte verstanden. Treffe das erste zu, dann liege ein Verstoß gegen den von sämtlichen Philosophen angenommenen Begriff des Augenblicks als des kleinsten, unteilbaren Zeitmaßes vor. Im zweiten Fall wären Gnade und Schuld zugleich in demselben Träger nach ihrem vollständigen Sein in sachlich ein und demselben unteilbaren Zeitpunkt, was unmöglich sei. Bei einer Beseitigung der Schuld durch die Gnade bedeute die Anwesenheit der Gnade zugleich die Abwesenheit der Schuld. Die vertreibende Gnade sei nicht formell zusammen mit der Schuld im selben Träger, sondern irgenwie ihrer Wirkung nach. Da die Gnade die Schuld als ihr entgegengesetzt vertreibe, könne aus beiden auch nicht etwas Mittleres zusammengefügt werden, da ja kontradiktorische Gegensätze nicht zusammen bestehen könnten.

Die Ausflucht, daß Schuld und Gnade einander nicht kontradiktorisch, sondern privativ entgegengesetzt seien, führe nicht zum Ziel, da hier der privative Gegenzatz einen kontradiktorischen einschließe [69].

[68] Ebda. (f. 587H-588L); vgl. SCHULTER A., *Die Bedeutung Heinrichs von Gent für die Entfaltung der Lehre von der unbefleckten Empfängnis*, in *Theologische Quartalschrift* 118 (1937) 331-339; BINDER K., *Heinrich von Gent über die Empfängnis der Gottesmutter*, in FLIEDER V., *Festschrift Franz Loidl* (*Sammlung « Aus Christentum und Kultur » Sonderband*, I) I, Wien 1970, 16-18.

Eine dritte Meinung nimmt an, daß Maria durch einen einzigen vollständigen Augenblick hindurch und nur währende dieses Augenblicks in der Erbsünde, die ganze mit diesem Augenblick kontinuierlich verbundene Zeit hindurch aber in der Gnade war. Thomas von Straßburg hat gut beobachtet, daß auch diese Meinung lediglich einen etwas verschiedenen Lösungsversuch Heinrichs von Gent darstellt [70]. Zur Erhärtung der angeführten Möglichkeit beruft sich der Doctor Solemnis, dessen Gedanken Thomas ohne Namensnennung wiedergibt, darauf, daß es durch göttliche Kraft wie durch ein Naturgeschehen möglich sei, daß etwas bloß für einen Augenblick in einer aktuellen Disposition bleibe. Begegne zum Beispiel eine in die Höhe geworfene Bohne am Ende ihrer Aufwärtsbewegung einem fallenden Mühlstein, dann werde sie an ihrem Zielpunkt lediglich einen Augenblick verharren. Würde dies eine Zeitlang dauern, müßte notwendig der Mühlstein ruhen. Die nunmehr einsetzende Fallbewegung aber werde nicht durch einen Augenblick, sondern durch die Zeit gemessen. Es sei nicht inkonvenient, daß diese Zeit unmittelbar auf den Augenblick folge [71].

Dem hält der Straßburger Theologe entgegen, einmal, daß die Gnade eine dauernde Form sei, die bei ihrem Vorhandensein eine längere Dauer als die eines Augenblicks habe. Das gelte umgekehrt auch von der Schuld. Zwar kenne Gottes freie Tätigkeit selbst keine Aufeinanderfolge. Aber die von ihm hervorgebrachten Naturen hätten ihr Sein in actu nicht bloß einen Augenblick hindurch. Wohl werde eingeräumt, daß die *Eingiessung* der Gnade in einem Augenblick vor sich gehe. Da Maria aber nach der dritten Meinung im ersten Augenblick in der Erbsünde gewesen sei, erhebe sich die Frage, ob zwischen diesem Augenblick und dem der Gnadeneingießung eine Zwischenzeit angenommen werde oder nicht. Wenn ja, dann wäre die Jungfrau nicht lediglich einen Augenblick, sondern während der ganzen Zwischenzeit in der Erbsünde gewesen, wenn nein, dann würden beide Augenblicke unmittelbar zusammenfallen, was unmöglich sei [72]. Nach Aristoteles liege ja zwischen zwei entgegengesetzten Bewegungen desselben Dinges immer

[69] THOMAS DE ARGENTINA, a.a.O., opinio 2 (CPV 1441, f. 164r).
[70] Ebda, opinio 3.
[71] HENRICUS DE GANDAVO, a.a.O. (f. 588K); vgl. SCHULTER, 334-336; BINDER, 20.
[72] Wie Anm. 70.

eine Zeit der Ruhe [73]. Dessen Kommentator beleuchte diese These durch das Beispiel von der Weiße. Würde sich etwas auf die Weiße Hinbewegtes sofort zur entgegengesetzten Form hinbewegen, dann wäre im weißen Subjekt die Weiße nur der Potenz nach vorhanden [74]. Die dritte Meinung suche die Zeit der Ruhe zwischen den Gegensätzen Schuld und Gnade zu beseitigen. Dies werde aus dem beigebrachten Beispiel von der Bohne deutlich. An eine Bewegung wie die Aufwärtsbewegung der Bohne könne die entgegengesetzte Bewegung nicht kontinuierlich anknüpfen. Wenn in der seligsten Jungfrau die Erbsünde bloß einen Augenblick hindurch geherrscht hätte und diese sofort zur entgegengesetzten Form der Gnade hinbewegt oder in sie geändert worden wäre, wäre Maria nie tatsächlich, sondern lediglich « potentialiter » in der Erbsünde gewesen. Das allerdings wolle er keineswegs leugnen:

« Habuit enim beata Virgo in sua origine possibilitatem ad praedictam maculam, licet potentia divina praeventa numquam ad actum fuit reducta » [75].

Besonders verübelt es Thomas den von ihm besprochenen Gegenmeinungen, daß sie Maria eine erbsündige Empfängnis unterschöben, obwohl die heilige Kirche Gottes ein eigenes Fest der Empfängnis der glorreichen Jungfrau feiere. Eine solche Festfeier gestehe aber die Kirche ausschließlich für einen solchen Menschen zu, von dem sie die Überzeugung habe, daß ihm Heiligkeit oder Sündenreinheit zukomme. Zwar wüßten die Gelehrten, die er im Auge habe, vielerlei Ausreden [76]. So behaupte jemand, man tue nicht gut daran, das Fest der Empfängnis überhaupt zu begehen [77] oder es sei wenigstens nicht korrekt bezeichnet. Zulässig sei ein Fest der Heiligung Marias. Weil aber der Zeitpunkt dieser Heiligung völlig ungewiß, der Tag der Empfängnis aber bekannt sei, deswegen werde das Sichere für das Unsichere eingesetzt und so das Fest nach der Empfängnis benannt [78]. An diesem Lösungsversuch findet Thomas durchaus keinen Gefallen. Er hält ihm entgegen, daß der Geburtstag vieler Heiliger für den Himmel gefeiert werde, ohne daß man den Tag ihres Hinscheidens und ihrer Aufnahme in den Himmel

[73] ARISTOTELES, *Physicorum*, VIII, c 8 (*Opera*, ex rec. IMMANUELIS BEKKERI, edit. altera, quam curavit OLOF GIGO, I, Berolini 1960, 262f).
[74] ARISTOTELES, *Physicorum*, VIII, c. 8 (*Opera cum Averrois commentariis*, IV, Venetiis 1562-1574, Frankfurt a/M. 1962, 343H.J).
[75] THOMAS DE ARGENTINA, a.a.O., opinio 3, ad 3 (CPV 1441, f. 164rv).
[76] Ebda. (CPV 1441, f. 164v).
[77] BERNARDUS CLARAVALL., *Epistola* 174 (PL 182, 332-335).
[78] THOMAS AQUIN., *Summa theol.*, III, q. 27, a. 2, ad 3 (*Die deutsche Thomasausgabe*, 26, Heidelberg-Graz-Wien-Köln 1957, 224f).

genau wisse. Außerdem habe der Engel, der von Gott zu einem durch Meereswogen in Todesgefahr gebrachten Abt zur Verkündigung dieses glorreichen Festes gesandt worden sei, dasselbe nicht Fest der Heiligung, sondern der Empfängnis genannt. Nach seinem Dafürhalten habe der Himmelsbote dies getan, um allen Menschen beizubringen, daß die Empfängnis der Jungfrau durchaus makellos und frei von jeder Sünde gewesen sei. Der Engel habe ferner genau die Zeit der Empfängnis, nämlich den 8. Dezember angegeben. Von da an bis zum 8. September, an dem der Geburtstag der glorreichen Jungfrau begangen werde, seien es neun Monate. Daraus erhelle vollkommen, daß der Engel nicht vom Tag der Heiligung gesprochen habe,

« quia nec corpus nec anima Virginis illa die fuerunt nisi in sua dispositiva et seminali origine » [79].

Mit de Engelsbotschaft, auf die Thomas anspielt, ist die sogenannte Helsinus-Legende oder -Offenbarung gemeint. Helsinus (Elsin, Aeelsin) ist als einfacher Mönch, als Prior und Abt von St. Augustin in Canterbury bezeugt. Von 1080 an war er in den letzten acht Jahren seines Lebens Abt von Ramsay. Im *Chartularium* dieses Klosters heißt es unter anderem von ihm:

« Et eidem revelatum fuit in mari quod festum Conceptionis sanctae Mariae celebraretur, et per ipsum fuit primo institutum » [80].

Um die Wende des 12. zum 13. Jahrhundert schaltete Alexander Neckam (Nequam, 13.9.1157-18.2.1217) [81] einen Kurzbericht über die Helsin zuteil gewordene « Offenbarung » in das vierte, *De conceptione beatae Virginis et eiusdem nativitate* betitelte Kapitel seines unedierten Kommentars zum Hohen Lied ein. Danach schickte Wilhelm der Eroberer den Abt von Ramsay als Unterhändler zu den über die Unterwerfung Englands durch die Normannen ungehaltenen Dänen. Auf der Rückfahrt von seiner Sendung sei der Ordensmann in einen Seesturm geraten, von dem ihm ein in Pontifikalkleidung erscheinender Himmelsbote Rettung unter der Bedingung versprochen habe, daß er am 8. Dezember das Fest Mariä Empfängnis einführe. Als Offizium möge er

[79] THOMAS DE ARGENTINA, a.a.O., ad responsionem (CPV 1441, f. 164v).
[80] THURSTON H.-SLATER TH., *Eadmeri monachi Cantuariensis tractatus de conceptione sanctae Mariae*, Friburgi Brisg. 1904, Appendix E, p. 88-92; LE BACHELET X. M., *Immaculée Conception*, in DThC, VII-1, 1002-1004.
[81] THURSTON-SLATER, a.a.O., Appendix H, p. 99-101; LE BACHELET, a.a.O., 1037; STEGMÜLLER F., *Alexander Neckam*, in LThK, I², 308.

jenes von Mariä Geburt mit Ersetzung des Wortes Geburt durch Empfängnis verwenden [82]. Diese etwas ungenaue Legende-Helsin kannte das Fest Mariä Empfängnis schon von seiner ersten Abtei St. Augustin in Canterbury her und hat es nur in Ramsay erstmalig eingeführt [83] – will die Ursache angeben, warum das genannte Fest nunmehr auch unter den Normannen gefeiert wurde, die es vorher bekämpft hatten.

Diese « Offenbarung » war auch Bonaventura bekannt, der ihre Authentizität bezweifelt [84]. Heinrich von Gent kennt die Legende ebenfalls und hält sie nicht für ganz sicher verbürgt. Trotzdem erklärt er sich mit der Festfeier der Empfängnis Mariens einverstanden unter der Bedingung, daß sie nicht mit Rücksicht auf den Akt der Empfängnis gefeiert werde [85]. Heinrich unterscheidet nämlich zwischen einer eigentlichen Empfängnis für die Welt und einer analog so genannten Empfängnis für den Himmel. Erstere teilt er wieder unter in eine durch den Zeugungsakt der Eltern Marias bewirkte Empfängnis des Sperma, bei der von der Jungfrau nichts vorhanden gewesen sei als die für Gnade und Heiligkeit nicht aufnahmsfähige Materie unter der Form des Sperma, und eine Emfängnis des Menschen, der nach Anerschaffung der Seele aus dem Sperma gebildet werde. Die passive Empfängnis der Jungfrau sei auf dieselbe Weise wie beiden übrigen Menschen vor sich gegangen. Bei der Vereinigung ihrer Seele mit dem Leib oder der Empfängnis des vollständigen Menschen habe auch ihre Seele sich « propter morbidam dispositionem fomitis contractam » die Erbsünde zugezogen. Formaler Gegenstand einer Festfeier könne ausschließlich die Empfängnis der Jungfrau für den Himmel oder ihre Heiligung sein [86].

Fällt Thomas von Straßburg mit seiner Verteidigung der Tatsache der Festfeier von Mariä Empfängnis und ihrer Benennung eine Lanze gegen Bernhard von Clairvaux und mit seiner Zurückweisung der Festbegründung mit dem unbekannten Zeitpunkt der Heiligung der Gottesmutter zum Beispiel gegen Thomas von Aquin unter diskreter Verschweigung der Namen, so hat er es zuletzt besonders auf Heinrich von Gent abgesehen, den er freilich auch nicht namentlich anführt. Während nämlich die meisten mittelalterlichen Immakulisten von Wilhelm von

[82] Alexander Neckam, *Comment. in Cantic.* (London, British Museum, Cod. Catal. Royal 4. D. XI, f. 6rv).

[83] Le Bachelet, a.a.O., 1002.

[84] Bonaventura, *Sent.*, III, d. 3, pars 1, a. 1, concl. (*Opera omnia*, III, 62-64).

[85] Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, XV, q. 13 (*Quodlibeta* etc., 584Q); vgl. Binder, *Heinrich von Gent* usw., 15.

[86] Henricus de Gandavo, a.a.O. (584Q-T, 585VX).

Ware [87] und Duns Skotus [88] angefangen unter der Unbefleckten Empfängnis Mariens die Bewahrung der Seele Mariens vor der Erbsünde im Augenblick ihrer Vereinigung mit dem Leib verstehen, die nach damaligen biologischen Vorstellungen bei einem weiblichen Wesen in der sechsten Woche nach der Vereinigung der Keimanlagen stattfand [89], sieht Thomas von Straßburg in scharfem Gegensatz zum Genter Theologen als Gegenstand des Mariä Empfängnis-Festes die Empfängnis des Sperma an, den keimhaften Ursprung der künftigen Gottesmutter [90]. Eine auffällige Parallele dazu bildet eine Stelle im Sermo « Aedificavit » Heinrichs von Langenstein († 11.2.1397), worin dieser ausdrücklich erklärt, das Fest Mariä Empfängnis beziehe sich nicht auf die Heiligung der Seele Mariens, sondern auf die Empfängnis des Embryo als « principium materiale » der Herrenmutter, aus dem der Leib unseres Erlösers gebildet werden sollte, durch den unser Heil bewirkt werden sollte [91]. Heinrich von Langenstein ist allerdings nicht konstant bei dieser Auffassung geblieben.

Hat Thomas von Straßburg auf die Liturgie, also auf die Gebetspraxis der Kirche, als Beweis für die Unbefleckte Empfängnis so großes Gewicht gelegt, so muß er noch die Schwierigkeit beseitigen, daß nach einer Glosse zum Dekret Gratians das Fest der Empfängnis gar nicht zu begehen sei. Die römische Kirche feiere es selbst nicht und habe es einigen Kirchen bloß zugestanden [92]. Demgegenüber spricht Thomas den betreffenden Worten der Glosse kurz und bündig ihre Geltung, wenigstens für die Gegenwart, ab. Sie müßten als abgeschafft betrachtet werden:

« ... hodie tamen de facto essent abrogata, quia sancta Romana Ecclesia festum Conceptionis ipsius Virginis gloriosae solet solemniter celebrare » [93].

In Artikel 2 unserer Quaestio bejaht der Straßburger Gelehrte die Frage nach der Freiheit Marias von persönlichen Sünden ohne einge-

[87] Guilelmus de Ware, a.a.O., possibilitas 1 (*Quaestiones disputatae de Immaculata Conceptione*, Ad Claras Aquas 1904, 5).

[88] Ioannes Duns Scotus, *Quaestio « Utrum beata Virgo concepta fuerit in originali peccato »* [*Ordinatio*, III, d. 3], Resp., secunda ratio (*Quaestiones disputatae de Immaculata Conceptione*, Ad Claras Aquas 1904, 16; ed. Balić C., *Ioannes Duns Scotus Doctor Immaculatae Conceptionis*, Romae 1954, 11).

[89] Vgl. Henricus de Gandavo, a.a.O. (585V).

[90] Thomas de Argentina, a.a.O. ad respons., secundo (CPV 1441, f. 164v).

[91] Henricus de Hassia, *Sermo « Aedificavit »* (CPV 4242, f. 113r-115v; CPV 4406, f. 112r; CPV 12504, f. 13r).

[92] *Decretum Gratiani... una cum glossis*, II, Romae 1582, 2573; vgl. Thomas Aquin., a.a.O.

[93] Thomas de Argentina, *Sent.*, III, d. 3, q. 1, a. 1, in fine (CPV 1441, f. 164v).

hendere Beweisführung, weil dieser Vorzug der glorreichen Jungfrau ohnedies kaum bezweifelt wurde [94]. Auf eine etwas ausführlichere Erörterung läßt er sich dafür in den in einem von ihm vorgelegten Artikeln 3 und 4 ein, bei denen es um die Heiligungsstufen der Gottesmutter geht. Hinreichend viele Gelehrte, so schreibt er, nähmen an, daß bei der ersten Heiligung Marias im Mutterschoß der Zunder der ungeordneten Begierlichkeit gebunden, bei der zweiten Heiligung – « sanctificatio abundans » – gelegentlich der Empfängnis ihres Sohnes aber gänzlich ausgerottet worden sei.

Thomas urteilt darüber, daß dies gut gesagt sei unter der Voraussetzung, daß die heilige Jungfrau von der Erbsünde befleckt war. Der Zunder oder fomes beinhalte ja eine ungeordnete Begierlichkeit des sinnlichen Strebevermögens oder einen Aufruhr der untergeordneten Kräfte gegen die höheren, der aus der Erbschuld hervorgehe. Er selbst halte « salvo tamen semper meliore iudicio » dafür, dass ein solcher « fomes » bei Maria überhaupt nicht vorhanden gewesen sei,

« quia non posita causa non ponitur effectus nec est ponendus; sed ego non pono Virginem umquam fuisse maculatam per ipsam originalem culpam; ergo etc. ».

Er behaupte, daher, daß die besagten Heiligungen in der Jungfrau keine Bindung oder Ausrottung irgend einer Fehlerhaftigkeit bewirkt hätten, sondern ausschließlich eine Einpflanzung von Tugend und Schönheit. Wer auf einem sauberen Acker arbeite, bezwecke mit seiner Tätigkeit nicht die Ausrottung von Unkraut, sondern das Legen guter Samen und das Setzen edler Pflanzen. In unmittelbarer Folge greift Thomas die in seiner Fragestellung bezogene christologische und soteriologische Sicht seiner Lehre von der Unbefleckten Empfängnis wieder auf. Beide Heiligungen Marias seien auf je verschiedene Weise auf die Empfängnis des Gottessohnes hingerichtet gewesen, die eine als entfernte, die andere als nahe und unmittelbare Disposition. Alle zwei Heiligungen hätten – als rechte Zurüstung der künftigen Gottesmutter – in Maria selbst eine Vermehrung der Verdienste und eine Anhäufung von Auszeichnungen zur Folge gehabt. Was Gott den übrigen Menschen auf eine vielfache Übung von guten Werken hin an Gnade eingieße, habe er Maria durch diese Heiligungen « gratis » verliehen [95].

Zu guter Letzt zerstreut Thomas wie im ersten Artikel nochmals

[94] Ebda. a. 2.
[95] Ebda. a. 3 et 4.

jedes Bedenken, daß die Unbefleckte Empfängnis die überragende Würde Christi beeinträchtige. Christus habe sich die Erbsünde nicht zugezogen und auch nicht zuziehen können,

« sed Maria, quamvis *misericordia Dei praeventa* originale peccatum non contraxit, quantum tamen de se fuit ex propagatione suae originis, contrahere potuit ».

Alle übrigen Menschen könnten sich die Erbsünde zuziehen und zögen sie sich tatsächlich zu. Auf diese Art stehe Maria an Würde allein ihrem Sohne nach, zeichne sich aber in großartiger Weise vor sämtlichen anderen Menschen aus. Damit seien alle Einwande gelöst [96].

Kraftvoll, mit standhaftem Mut und bewunderswerter Sicherheit hat sich Thomas von Straßburg, selbst entgegen den Anschauungen namhafter Wortführer der Theologie der Scholastik, für die Unbefleckte Empfängnis der seligsten Jungfrau eingesetzt. Er stellt sich diese allerdings etwas anders vor als etwa Wilhelm von Ware, Duns Skotus und andere Immakulisten. Diese denken bei der Empfängnis der Jungfrau gewöhnlich an die Vereinigung ihrer von der Erbsünde unberührten und mit der Heiligungsgnade ausgestatteten Seele mit dem Leib, also nach mittelalterlicher Ausdrucksweise an die Empfängnis des ganzen Menschen. Der Straßburger Theologe hat hingegen bei der Empfängnis Mariens eine solche des bloßen Sperma vor Augen, das nach damaliger Auffassung noch nicht von einer geistigen Seele durchformt war und daher weder eine Heiligungsgnade aufnehmen noch durch eine Sünde im eigentlichen Sinn belastet sein konnte. Nach der augustinischen Richtung, der sich Thomas verschrieben hatte, wurde aber bereits dem Sperma eine von Adam herstammende krankhafte Qualität aufgeprägt, von der die Seele bei ihrer Verbindung mit der Leibesmaterie angesteckt und so mit der Erbschuld behaftet wurde. War nun gemäß seinen Darlegungen das Sperma durch göttliche Vorherbewahrung frei von dieser krankhaften Eigenschaft, konnte auch die später anerschaffene Geistseele nicht damit angesteckt und nicht erbsündig werden. Unmittelbar kommt also bei der Immaculatalehre des Augustinergenerals mehr der negative Aspekt der Unbefleckten Empfängnis, eben die Erbsündelosigkeit, zum Ausdruck. Einschlußweise lehrt Thomas aber doch auch die Begnadung Marias im Moment der Anerschaffung ihrer Seele, da ja diese nach dem Ratschluß Gottes eintrat, wenn das Hindernis der « qualitas morbida » nicht entgegenstand. Betrachtet man die Immaculatalehre

[96] Ebda.

des Thomas von Straßburg vom Standpunkt der heutigen Kenntnisse vom Ursprung des Einzelmenschen aus, dann hat er damit ins Schwarze getroffen. Denn in Wirklichkeit geht die Beformung des Sperma durch die Geistseele sofort nach der Vereinigung der Keimzellen vor sich, so daß nach heutigem Wissensstand die Unbefleckte Empfängnis tatsächlich vom Augenblick der Empfängnis des Sperma auszusagen ist. Daß bei der Unbefleckten Empfängnis ähnlich wie bei der Taufe die Heiligungsgnade an die Stelle der Urgerechtigkeit trat, wie Duns Skotus ausdrücklich lehrt [97], setzt Thomas von Straßburg voraus. Wir haben also bei Maria an eine «gratia Christi», nicht an eine «gratia Dei» wie bei den ersten Menschen zu denken.

Originell sind oft die Beispiele, durch die Thomas seine Argumente einsichtig zu machen sucht, originell auch seine Stellung innerhalb der «schola Aegidiana». Wie wir gesehen haben, trat Aegidius von Rom selbst nicht für die Erbsündelosigkeit, sondern für eine alsbaldige Heiligung Marias im Mutterschoß nach zugezogener Erbsünde ein. Thomas hat demnach von der durch Aegid gewährten Denkfreiheit und Selbständigkeit im Rahmen des Glaubens Gebrauch gemacht. Er konnte sich mit seiner Immaculatalehre allerdings im Gesamtorden trotz seiner hohen Stellung nicht durchsetzen; denn schon sein Nachfolger als Ordensgeneral und Führer der älteren Augustinerschule Gregor von Rimini nahm die Einstellung Aegids von Rom wieder auf und bevorzugte die Lehre von der Befreiung Marias von der Erbsünde erst nach ihrer Empfängnis durch Heiligung im Mutterschoß [98].

Dafür fand Thomas starken Anklang in der jüngeren Franziskanerschule. Wie aus der von P. Caelestinus Piana OFM veranstalteten, mustergültigen Textausgabe [99] hervorgeht, war es vor allem der Minorit, Pariser Professor und nachmalige Bischof von Whithorn-Galloway († um 1406) [100], der in seiner zu Paris 1373 als «baccalarius» vorgetragenen «Quaestio de conceptione» die Gedanken des Straßburger Augustiner-Eremiten ausgiebig verwertet [101] und ihm sogar den Titel seiner Quaestio: «Utrum Virgo gloriosissima, quae a Deo fuit praeelecta ut

[97] Ioannes Duns Scotus, a.a.O., Resp. (p. 20; ed. Balić, 18).
[98] Gregorius Ariminensis, *Sent.*, II, d. 30 et 31, q. 2, a. 1 et 3 (New York-Louvain-Paderborn 1955, f. 115C.F-J).
[99] Piana C., *Thomas de Rossy, OFM, De Conceptione Virginis Immaculatae*, in *Tractatus quatuor de Immaculata Conceptione B. Mariae Virginis* (*Bibliotheca Franciscana Scholastica medii aevi*, XVI), Quaracchi, Florentiae, 1954, 7-99.
[100] Ebda. 8f.
[101] Ebda. 23. 25. 28. 31. 39f. 43. 46. 49. 59-62 u. öfter.

Filium Dei pareret, fuerit concepta in originali peccato» [102], nachgestaltet hat. An der Wiener Universität, zu der Thomas so gern in Beziehung gebracht wurde, war es eine der drei ersten Größen im ersten Jahrhundert ihres Bestehens, Nikolaus von Dinkelsbühl († 1433), der auf Thomas als Verteidiger der Unbefleckten Empfängnis zu sprechen kam, ohne sich allerdings bei seiner vorsichtigen Art für oder gegen ihn zu entscheiden [103].

Der große Tote der Wiener Augustinergruft, der zu Lebzeiten so entschieden gegen eine Abschwächung oder Umbenennung des Festgegenstandes vom 8. Dezember aufgetreten ist, ist uns Gegenwärtigen ein Mahner einzelnen neuen Versuchen, den Titel des Festes Mariä Empfängnis in «Marias Erwählung» zu verwässern, mit der gleichen Entschlossenheit Widerstand zu leisten.

[102] Ebda. 31, 1-3 u. 99, 20-23.
[103] Nikolaus von Dinkelsbühl, *Quaestiones magistrales in III Sent.*, d. 3, reportatio B (CPV 4719, f. 61v); vgl. Binder K., *Die Lehre des Nikolaus von Dinkelsbühl über die Unbefleckte Empfängnis* (*Wiener Beiträge zur Theologie*, 31), Wien 1970, 171.

POUR LIRE JEAN DE RIPA
(*Sent.* I prol. q. 3)

Prof. Paul Vignaux

Dans les derniers jours d'une vie de recherche scientifique et de piété sacerdotale, Mgr. André Combes a corrigé les épreuves de son édition critique des questions sur le prologue dans le Commentaire du premier livre des *Sentences* de Jean de Ripa; la publication en 1970 du tome second de ces questions, dont les deux premières ont été éditées en 1961 [1], met à la disposition des chercheurs en histoire doctrinale du XIVe siècle la totalité de cette spéculation « circa prologum »: quelques neuf cent pages pour les deux volumes. C'est à prendre en considération ce texte nouvellement publié du maître des franciscains « formalizantes ultra Scotum » que nous voudrions inviter les médiévistes, en leur présentant simplement la troisième question sur le prologue.

Inutile de redire, aprés le savant éditeur, la dimension de l'ensemble de ces questions comparée à celle du Commentaire entier ou à celle de travaux correspondants d'autres commentateurs de Pierre Lombard. Il suffit à notre propos de rappeler qu'en ce lieu d'introduction à un enseignement théologique où traditionnellement, communément, la « notitia theologica » est, elle-même, l'objet de la recherche, Jean de Ripa traite en premier de la connaissance de Dieu qui, dans l'au-delà, confère la béatitude: « de notitia theologica beatorum », comme l'indiquent les lignes précédant l'énoncé de la question 1; aux questions 3 et 4, c'est de cette connaissance qu'il s'agit d'élucider davantage la nature:

> « ut plenior fiat investigatio..., ut plenior habeatur cognitio de notitia theologica beatorum ».

La considération de notre connaissance de Dieu ici bas, « de notitia theologica viatorum », est renvoyée aux deux dernières questions qui

---

[1] Jean De Ripa *Lectura super primum Sententiarum*, prologi quaestiones 1 et 2, Paris 1961; prologi quaestiones ultimae, Paris 1970.

constituent les parties 2 et 3 de l'exposition du prologue. L'avant-dernière recherche quelle connaissance un intellect créé *peut*, dans sa lumière naturelle, avoir de l'essence divine: « investigare qualis notitia haberi possit de divina essentia ab intellectu creato in lumine naturali », en précisant connaissance claire, intuitive même, « notitia theologica clara et intuitiva »; ce qui demande une élucidation de la notion, tant discutée au XIVe siècle, de « notitia intuitiva » et conduit à une interprétation de l'enseignement de saint Augustin sur l'illumination: deux points où une originalité doctrinale est sans doute à discerner. C'est dans la partie 3 du prologue que la recherche porte sur les vérités de *foi*, objet du *discours* des théologiens:

« ad investigandum de veritatibus theologicis secundum quod relucent in lumine supernaturali fidei vel in lumine acquisito ex discursu theologico ».

La question finale pose en ces termes le problème de « la théologie comme science »:

« Utrum intellectui viatoris de veritatibus theologicis possit adgenerari habitus proprie scientificus ? ».

Cette interrogation se précise à l'art. 4 dans les trois dernières pages en « utrum viatori de veritatibus theologicis sit compossibilis aliquis habitus proprie scientificus? ». Alors qu'il s'agit proprement de « savoir », une réponse affirmative est donnée non seulement en invoquant le *rapt* de Moïse et celui de saint Paul, exposés par Augustin, mais de plus en citant la prière qui ouvre la *Theologie mystique* de Denys: recours que l'éditeur estime, « de la part d'un métaphysicien, d'une importance extraordinaire »[2].

Il s'agit d'une demande d'accéder ici-bas – « in via ista » – à cette « theologia mystica » qui, selon Robert Grosseteste commentant ce passage de l'Aréopagite, n'est donné qu'à un esprit séparé de toute lumière créée, illuminé par la seule lumière incréée:

« ... cum in tali theologia fiat segregatio ab omni lumine intellectuali creato et irradiatio per solum lumen increatum »

Avec Denys, Jean de Ripa retrouve Moïse et son ascension spirituelle lorsqu'il reçoit la Loi. Dans les deux conclusions de cette dernière question sur le prologue, c'est par rapport à l'évidence pour les bien-

[2] Prologi quaestiones ultimae, p. 458, note d.

heureux des vérités scripturaires qu'est située la « clara et intuitiva deitatis notitia » dont la possibilité ici-bas est paradoxalement prouvée par l'expérience des mystiques entrant dans la ténèbre divine: « viatores ingredientes divinam caliginem secundum mysticam theologiam »[3]. Dans la question 3 de la première partie, que nous retrouverons, la même expérience sert inversement à situer la connaissance théologique de l'au-delà, nécessairement plus élevée que toute théologie extatique et contemplative d'ici-bas, si haute soit-elle:

« theologia possibilis obtineri in via a creatura in quantum exstatice et contemplative erecta ».

Il existe en effet ici-bas une théologie d'esprits humains exceptionnels (« aliqua est theologia in via aliquorum spirituum humanorum heroicorum »), théologie mystique à laquelle parviennent nombres des esprits encore en chemin vers la patrie éternelle (« mystica theologia, quam multi spiritus viatorum pro statu viae attingunt »). Interprété par Jean de Ripa, le même texte de Denys indique que là, toute créature ignorée et dépassée, cette théologie montre Dieu en son essence incréée (« Deum ostendit tantum in essentia increata ») ou plutôt Dieu s'y manifeste (« manifestat se »), comme l'a écrit le commentateur dyonisien, évêque de Lincoln; ignorance actuelle de tout le créé, une telle théologie mystique est, pour le maître des « formalizantes », entrée seulement dans la ténèbre inacessible, c'est-à-dire dans la clarté divine: « ingressus in solam caliginem inaccessibilem, scilicet divinam claritatem »[4]. Le fait des mystiques a sa place dans une spéculation où surabonde la technique abstraite de l'Ecole.

L'avant dernière page des *Prologi quaestiones* nous ramène à la première: « Utrum divina essentia possit esse de immensa natura intellectui creato notitia theologica beatifica ? » – « Est-ce que l'essence divine peut être en vertu de sa nature immense connaissance théologique béatifiante pour un intellect créé ? », énoncé d'une étonnante plénitude pour un lecteur des écrits déjà publiés de Jean de Ripa: problème de possibilité dont la discussion éclairera en quelque façon la destinée de fait du chrétien? notion d'immensité caractéristique de l'infinitisme de Jean de Ripa? Une infinité absolue propre à Dieu dont la transcen-

[3] Ibid. 454-459.
[4] Ibid. 118.

dance apparait quand on la compare aux infinités relatives du créable; relation de la « nature immense » à l'intellect créé constitutive de la béatitude et du salut. En posant que l'essence même qui est en Dieu connaissance de Dieu, et de tout le reste, devient dans l'au-delà pour les élus connaissance de Dieu (et du reste, éventuellement), la réponse affirmative à la question donne un sens techniquement élaboré à une parole paulinienne que nous retrouverons: « tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum », promesse d'accomplissement par une intuition coïncidant avec l'intuition absolument première:

« Sicut Deus est sui cognitio et omnium relucentium et cognitio et cognitum idem sunt, ita in beatifica visione » [5].

La perspective spirituelle ainsi ouverte s'étend, par la mention des « relucentia », jusqu'aux questions 4 et 5, donc à l'ensemble de la « prima pars », n'en laissant de côté que la « Quaestio ultima ». Mais d'abord il nous faut rappeler que la coïncidence finale entre connaître humain et connaître divin par une même forme – « ratio cognoscendi » – l'essence de Dieu ne devient concevable, au terme de la question 1, que par l'élucidation d'une manière originale d'être forme: « immutatio vitalis » distinguée d'« informatio » [6]. Comme nous l'avons signalé ailleurs [7], la fonction de la question 2 est de démontrer que cette distinction a un fondement dans la tradition philosophique, en particulier le péripatétisme d'Aristote et Averroës. On demande:

« Utrum – secundum positionem Philosophi eiusque commentatoris Averrois – prima intelligentia cuilibet intelligentiae infra se sit notitia theologica? ».

On répond que dans le monde astro-métaphysique des sphères célestes, de leurs âmes et de leurs moteurs, la première Intelligence, dieu des philosophes, est elle-même comme connaître constitutive de la félicité de toute autre; on prouve ainsi que, quelles que soient par ailleurs les erreurs des philosophes, leur conception du salut confirme l'analyse du salut chrétien élaborée à la question 1:

« Quomodo divina essentia potest esse forma intellectus creati secundum vitalem immutationem absque omni informatione et communicatione sui esse » [8].

---

[5] Prologi quaestiones 1 et 2, p. 9, 270.
[6] Cf. Combes A., *Présentation de Jean de Ripa*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* (1956) 226-235.
[7] Préface à l'édition de Jean De Ripa, *Conclusiones*, Paris, 1957, 8-10.
[8] Prologi quaestiones 1 et 2, p. 307.

Après les deux premières questions, nous discernons la manière dont, sans communiquer son être comme dans le cas unique du Christ, l'essence de Dieu peut devenir forme d'un intellect créé.

En cela, nous a dit la question 2, consiste principalement la béatitude de la créature tant formelle qu'objective selon les philosophes même:

« Secundum positionem philosophorum ... in hoc consistit principaliter creaturae beatitudo tam formalis quam objectiva ».

C'est à un point de vue spécifiquement théologique que la question 3 se place afin de pousser la recherche plus avant:

« Videndum est ulterius numquid ista positio theologice sit tenenda ut per hoc plenior fiat investigatio de notitia theologica beatorum ».

Le problème est encore posé en termes de possibilité, mais en indiquant l'impossibilité de l'opposé:

« Utrum sola divina essentia possit esse intellectus creati notitia theologica beatifica? [9].

En cas de réponse affirmative, la connaissance qui confère la béatitude ne peut être autre que l'essence divine: l'article 4 et dernier de la question cite saint Augustin disant que la récompense de la vertu sera Celui même qui l'a donnée [10]; l'argument « ad oppositum » citait dans le même sens le chapitre 78 du *Monologion* [11]. L'objet de la recherche ne change pas avec la question 4: « ut plenior habeatur cognitio de notitia theologica beatorum ». Mais en passant des trois précédentes à cette question, il y a changement exprès de point de vue: les trois premières considéraient la connaissance qu'un bienheureux peut avoir de l'essence divine en elle-même, abstraction faite de tout le reste: « qualis [notitia] haberi potest ab intellectu beato de ipsa [divina essentia] absolute in se considerata »; la question 4 traite des connaissables en Dieu autres que lui; demandant si, pour un bienheureux, la seule essence divine est, comme pour Dieu, formellement connaissance de tout le vrai en elle lumineux:

« Utrum sola divina essentia sit omnium relucentium verorum in ipsa intellectui beato formalis notitia? » [12].

---

[9] Prologi quaestiones ultimae, 29.
[10] Ibid. 209.
[11] Ibid. 31.
[12] Ibid. 221.

Aux articles 3 et 4 de la question 5 il s'agit aussi des « relucentia », quoique l'énoncé de la question ne les mentionne pas, mais concerne les raisons intrinsèques sous lesquelles la nature absolument infinie peut devenir objet:

« Utrum divina essentia sub quacumque ratione intrinseca menti obiecta sit de sua immensa natura sufficiens notitia theologica beatifica? » [13].

Il n'entre pas dans notre propos de formuler tous les problèmes posés en ces deux questions: amplitude de la vision de Dieu; rapport entre intuition de l'essence et intuition de la Trinité; connaissance par Idée; nécessaire, possible et contingent... Nous avons seulement à retenir, dans notre vue d'ensemble, l'unité des questions 3 à 5 signalée par les manuscrits où cette dernière est suivie d'une autre.

La présence de cette « Quaestio ultima primae partis » dans cinq manuscrits pose un problème qu'en conclusion d'une analyse admirable de lucidité, l'éditeur estime ne pouvoir résoudre: le texte le plus ancien est-il celui où cette question est présente ou celui dont elle est absente? Jean de Ripa l'a-t-il supprimée ou ajoutée? En tout cas, ses premières lignes l'opposent clairement aux questions 3 à 5 qui la précèdent: elle est énoncée afin que soit formulée et motivée la réponse généralement acceptée de la communauté scolastique: la doctrine de la connaissance théologique dans l'au-delà « secundum scholam communem et theologorum doctorum magis usitatatam sententiam ». Par opposition à cette doctrine commune, les trois questions précédentes, venant après une discussion philosophique, constituaient une recherche selon la manière dont ont procédé beaucoup de saints, Augustin surtout, et généralement tous ceux selon lesquels, dans la sanctification, la créature reçoit le Don incréé, à savoir l'Esprit Saint en personne:

« Fuit investigatum quid theologice potest poni secundum processus multorum sanctorum et maxime Augustini et communiter omnium qui posuerunt Donum increatum, scilicet Spiritum Sanctum, in sua persona in sanctificatione creaturae conferri » [14].

Un rapport est ainsi reconnu entre les thèses de questions du prologue 3, 4 et 5 et l'analyse de la sanctification par le Don incréé que l'on trouve chez saint Augustin et – nous le verrons – chez Pierre

[13] Ibid. 217.
[14] Ibid. 323.

Lombard, dans des distinctions, que nous avons étudiées ailleurs, du livre I des *Sentences*, dont Mgr. Combes a justement écrit que « d'apparence exclusivement dogmatique et trinitaire » il « contient en réalité toute la théologie mystique du moyen-âge ». La dénonciation par Gerson de la « vana curiositas in negotio fidei » n'empêche point d'apercevoir sous la dialectique du maître des « formalizantes » une conception de la vie spirituelle. Attestée par tous les manuscrits sauf deux, une « note introductrice » insérée entre la division de la question 3 et son premier article confirme que cette question et les suivantes sont posées du point de vue indiqué au début de la « Quaestio ultima »; après avoir: 1) invoqué saint Augustin, Pierre Lombard, Hugues de Saint-Victor en faveur de sa notion d'« immutatio » opposée à « informatio », 2) affirmé la compatibilité de la conception de l'essence divine comme « beatitudo formalis » avec l'admission d'une « felicitas creata », 3) expliqué quelle sorte d'« actus obiectivus » est l'« immutatio vitalis » et en quel sens Dieu peut être pour une créature connaissance ou vouloir, ce texte remarquable précise en quatrième lieu:

« Praemitto quod conclusiones quas de materia ista beatitidinis ponam hic, non insero tanquam proprias, sed tanquam positas per doctores quos allegabo; et ideo per ipsos eas positas declarabo tamquam etiam probabiliores philosophicis et theologicis rationibus dictisque philosophorum magis conformes » [15].

On notera que l'enseignement des philosophes et des arguments philosophiques – pas seulement théologiques – vont intervenir dans cette présentation motivée de thèses non pas personnelles au sententiaire du XIVe siècle mais traditionnelles, fondées sur l'autorité de docteurs dont trois précédemment cités: Augustin, le Lombard, Hugues. Si nous retenons le premier, nous pouvons dire qu'il s'agit de mettre une technique abstraite, formalisante et infiniste au service d'un « augustinisme méthodique ». Aussi bien, les premières lignes de l'article 3 reprennent la déclaration préliminaire de la question:

« Nihil intendo dicere tamquam proprium, sicut et in praecedentibus feci [même réserve], sed solum ostendere quid consequenter est dicendum iuxta praehabita [exigence d'une doctrine cohérente] et quid circa hoc specialiter senserit Augustinus » [16].

[15] Ibid. 33-38.
[16] Ibid. 150.

Cet article concerne le Verbe, le précédent concernait la mémoire: deux notions augustiniennes. Un regard sur les articles 1, 2 et 3 de cette question 3 permettra de mieux en situer la méthode et l'intérêt.

Ces trois articles se lient, comme de coutume chez Jean de Ripa, à trois des arguments qui suivent l'énoncé de la question: ici, trois raisons « quod non » déclarant impossible que l'essence de Dieu, et elle seule, soit pour l'esprit créé « lumen gloriae » ou « lux beatifica », « species beatifica [memoriae creatae] », « verbum beatificum »[17]; il s'agira de montrer, là contre, que cette même essence est d'abord lumière, ensuite « espèce » pour la mémoire, enfin verbe. Chacune de ces notions parait dominante dans un article qu'elle peut servir à caractériser.

* * *

La lumière intellectuelle que considère l'article 1 est celle requise pour la béatitude au jugement du Concile de Vienne condamnant les erreurs des Béghards dont voici la cinquième:

« Quod quaelibet intellectualis natura in se ipsa naturaliter est beata, quodque anima non indiget lumine gloriae, ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum »[18].

L'article 1 demandant:

« Utrum sola essentia divina possit esse intellectus creati in patria lux formalis et beatifica? »

et la réponse immédiate, à la conclusion 1, étant que cette possibilité est réalisée de fait, « divina essentia est lumen gloriae »[19], cette thèse se heurte à des objections qui invoquent la décrétale de Clément V rapportant la condamnation conciliaire. Rappelant que la position critiquée n'est pas la sienne propre mais celle de saints docteurs et de Pères de l'Eglise, Jean de Ripa s'étonne que des docteurs ayant autorité et renommée usent ainsi de ce texte:

« Miror... quomodo aliqui doctores satis authentici et famosi audeant contra istam positionem, quam meam non reputo, immo sanctorum doctorum et patrum, allegare decretalem praemissam ».

Les Béghards, en effet, niaient la nécessité d'une lumière surnaturelle parce qu'ils admettaient que la béatitude est naturelle à tout

[17] Ibid. 29-30, 32.
[18] DS n. 895.
[19] Prologi quaestiones ultimae, 39.

esprit. La thèse selon laquelle aucune lumière créée ne peut élever un intellect créé à la vision qui béatifie ne s'éloigne-t-elle pas davantage de cette erreur que la requête d'une lumière infuse mais créée?

« Sed, quaeso, numquid non mea positio remotior est ab isto errore, quae ponit quod nulla forma creata potest sufficienter intellectum elevare ad Deum beate videndum, sed ad hoc requiritur necessario lux immensa, scilicet divina essentia? ».

Si une lumière précède – « lumen praevium » – la vision de l'essence divine par un intellect créé, c'est cette essence même, lumière immense actuant la mémoire dont, comme nous le verrons à l'article 2, l'actuation précède l'intellection. Jean de Ripa a l'audace d'affirmer que poser seulement une lumière créée, c'est approcher davantage de l'erreur des Béghards:

« Hoc audacter affirmare praesumo, quod ponentes solum lumen elevans intellectum ad Deum beate videndum esse aliquam creaturam, Beghardorum errori magis sunt similes et propinqui ».

Admettons, en effet, qu'à une substance intellectuelle finie, il suffise du don d'une lumière finie pour s'élever jusqu'à la vision et la béatitude divines; dans la structure infinie des possibles que nous retrouverons, l'existence d'une substance finie implique la possibilité d'une autre plus parfaite dans sa capacité même de connaitre:

« cum qualibet tali substantia finita data sit dabilis alia quantumlibet praevia perfectior et perfectius cognitiva »;

il faut donc admettre comme possible une substance naturellement capable (« per naturalia propria... sufficienter proportionata divinae essentiae ut beatifico eius obiecto ») d'atteindre la béatitude en voyant Dieu: retenons cet exemple d'un raisonnement typique de Jean de Ripa, utilisant son infinitisme du créable pour montrer que l'être divin est la lumière même où il sera vu. « In lumine tuo videbimus lumen »: la lumière attestée par le Psalmiste n'est point finie et dérivée, mais première, source de toute autre, absolument infinie (« lumen fontale immensum ») au témoignage du même Psaume, d'une plénitude qui « nous enivre »[20]. Ivresse de l'infini: nous touchons sans doute à une intuition fondamentale.

[20] Ibid. 83-90, spécialement 84-87, 89

L'union entre intuition spirituelle et technique métaphysique que nous venons d'observer dans l'examen critique de la « prima conclusio » de l'article 1 on la trouve d'abord dans les preuves de cette thèse selon laquelle l'essence divine est de fait, dans l'ordre présent du salut (« nunc de facto ») [21], la lumière de gloire qui, dans l'au-delà, élève l'intellect créé au dessus de sa nature jusqu'à la vision de Dieu qu'accompagne la béatitude. Les preuves données sont d'abord d'autorité. Autorité divine en premier lieu: un texte d'Isaïe (60, 19-20) et un texte de l'Apocalypse (21, 22-23) parlant de la lumière de Dieu dans la Cité céleste impliquent que Dieu y est lui-même « formaliter » lumière des élus. « Formaliter » et pas seulement « causaliter », pas même « obiective causaliter »: cette dernière expression caractérise dansi le langage de Jean de Ripa la manière dont saint Augustin – seconde autorité invoquée – présente, à la suite des platoniciens, l'illumination des esprits ici-bas (« hic in via ») par la vérité divine. Troisième autorité: saint Grégoire le Grand, dans le passage des *Dialogues* qui montre saint Benoît « in Deo raptus » élevé à la vision de Dieu et, du même coup, de tout ce qui se trouve au dessous de Dieu: « quidquid infra Deum est », – un « formalizans » du XIVe siècle explique: « tota latitudo entis creabilis ». Quatrième autorité que nous retrouverons aussi: le vénérable Hugues de Saint-Victor [22].

De trois arguments de raison qui suivent, les citations d'autorités ne sont pas absentes, par exemple Grégoire le Grand exprimant le caractère radical de la béatitude: la sagesse coéternelle à Dieu, nous la boirons dans sa source même (« coaeternam Deo sapientiam... in ipso suo fonte biberimus »); l'ivresse du Psalmiste est rappelée [23]. D'une première vue de ces arguments, on retiendra comment ils commencent et comment ils s'achèvent. Ils débutent par l'assimilation classique de Dieu à une sphère intelligible infinie dont la circonférence n'est nulle part: lieu immense qui est celui du salut (« locus immensus », « locus beatificus »); la distance ou la disproportion absolument infinie entre toute créature et l'immensité de cette sphère divine (« sphaera divina », « sphaera immensa ») demande pour être surmontée l'intervention d'une forme absolument infinie (« forma simpliciter infinita »): Dieu même en son essence. Au terme de l'argumentation, le même genre de comparaison permet d'en préciser le sens en introduisant

[21] Ibid. 50.
[22] Ibid. 39-45.
[23] Ibid. 48.

une nuance essentielle à l'équilibre de la doctrine: nous avons prouvé que, pour voir l'essence divine, est seule suffisante une lumière immense (« solum lumen immensum ») plus illuminante que toute lumière créée, finie ou infinie (à noter cette précision d'infiniste: « perfectius illuminat quam aliquo lumine finito vel infinito creato »); nos preuves n'impliquent pas que cette lumière, la même (« idem lumen, secundum eandem rationem formalem ») pour l'entendement incréé et pour des entendements créés, soit aussi intensément (« tam intense ») lumière pour le premier et pour les autres, divers, inégaux; le centre de la terre est bien le lieu naturel de repos de tous les fragments de terre mais ceux-ci tendent à le rejoindre avec des forces de gravité inégales; de même, c'est avec des appétits inégaux que des fragments de feu désirent l'orbe du feu: de même, dans notre propos, les substances intellectuelles ne peuvent avoir de repos qu'à la circonférence de la sphère immense (« in circumferentia sphaerae immensae »); l'une peut l'y trouver à un autre degré qu'une autre, « firmius et intimius »: de façon « plus ferme et plus intime » [24]. L'identité de la « visio », ou de la « beatitudo formalis » apparait compatible avec les différences de degré d'une part entre Dieu et les créatures sauvées, entre celles-ci d'autre part.

La « secunda conclusio » de l'article 1 pose que si l'essence divine est formellement connaissance (« notitia formalis ») pour un entendement créé, elle est également la lumière (« lux ») dans laquelle il connaît. En effet, rien n'est jamais connu que dans une lumière et à un degré inférieur, ou au plus égal, à l'intensité de cette lumière; dans le cas où le connaître est l'incréé même, rien de créé ne peut jouer ce rôle de « lumen praevium », ni comme cause seconde de la vision, ni comme disposition naturelle nécessitante (« quasi modo naturalis dispositionis necessitans »): aucune nécessité de ce genre ne sera impliquée dans la position d'un « lumen creatum » à la quatrième et dernière conclusion [25].

Par une argumentation surabondante [26] où l'auteur lui-même ne distingue pas moins de douze raisons et qui occupe trente pages dans l'édition critique, la « tertia conclusio » manifeste le caractère nécessaire du fait reconnu par la première: si l'essence divine est lumière

[24] Ibid. 45-50.
[25] Ibid. 50-52, 92-95.
[26] Ibid. 52-81.

de gloire, c'est qu'elle seule peut élever assez un intellect créé pour qu'il accède à la vision d'un Dieu invisible:

« Sola divina essentia potest esse lumen intellectum creatum sufficienter elevans ad inaccessibilem visibilitatem divinam ».

La lumière inaccessible dont parle l'Epître à Timothée est ici « infinite..., immense inaccessibilis... cuilibet intelligentiae creabili in puris naturalibus consideratae », c'est-à-dire à un ensemble infini: « toti latitudini intelligentiae creabilis », série admettant cependant un double terme: un « terminus inclusivus » qui est l'intelligence infinie créable; un « terminus exclusivus », Dieu même, la « prima Intelligentia » des philosophes. De même que les intelligences, la lumière qu'elles sont, essentiellement, se présente comme une « latitudo » que termine « exclusive » le « lumen gloriae », identique à l'essence divine: aucun esprit créable n'a donc en soi « ex propria sua essentia » l'ultime béatitude; cela aux yeux du philosophe éprouvé (« philosophus probatus ») comme du théologien [27]. Tel apparaît l'un des thèmes de ces arguments que les limites de la présente note ne permettent pas de suivre. Autre thème, moyen de raisonnement: la double connaissance que, selon saint Augustin, les anges ont d'eux-mêmes « in proprio genere et in Verbo », en eux-mêmes et dans le Verbe divin [28]. Troisième thème, présent aux arguments 7 à 12: la béatitude qui sera nôtre ne saurait consister en des accidents; le *De sapientia animae Christi* de Hugues de Saint-Victor l'enseigne:

« Numquid in accidentibus est beatitudo nostra? Quare non magis Deus...? »

A noter enfin que, de ces mêmes arguments, Jean de Ripa demande d'évaluer exactement la portée, même en philosophie naturelle (« physice vel philosophice speculando ») [29]. Les objections « contra tertiam conclusionem » et les réponses qui y sont données confirment les points de vue précédemment indiqués [30].

La conclusion 4 de l'article I affirme la possibilité d'une lumière autre que l'essence divine, don surnaturel ayant pour fonction de disposer la mémoire créée à la vision divine:

---

[27] Ibid. 52-54, 66, 67-68, 69-70.
[28] Ibid. 55-57.
[29] Ibid. 71-81, spécialement 81; cf. 86, lin. 40.
[30] Ibid. 95-105.

« Aliud a divina essentia potest esse lumen supernaturale disponens creatam memoriam ad inaccessibilem visionem divinam ».

Il ne s'agit évidemment pas d'une lumière suffisante qui peut être seulement la lumière increéée, mais d'une « dispositio instrumentalis »: en ce sens, Jean de Ripa admet dans la béatitude un « lumen gloriae creatum » comme il admet dans la justification (« gratificatio voluntatis per Donum increatum ») à côté du Don increé une charité créée: « donum caritatis creatae supernaturalis ». Premier argument en faveur de la « conclusio quarta », cette comparaison (« sicut in gratificatione ») significative d'une liaison des problèmes revient dans la réponse aux objections contre la même conclusion [31].

* * *

En déclarant que, sans proportion avec un intellect créé, l'essence divine n'y peut être « species beatifica », le second argument « quod non » provoque l'interrogation constitutive de l'article 2:

« Utrum sola divina essentia possit esse species beatifica memoriae creatae in patria? ».

Quatre conclusions donnent la réponse.

La première affirme dans l'au-delà le fait d'une actuation de la mémoire créée par une forme qui l'unit à l'Increé dans la béatitude:

« Memoria per aliquam beatificam formam est formaliter actualis, et in hoc consistit eius formalis unio beatifica ».

Il s'agit de la mémoire intellectuelle, capable de Dieu selon Augustin (« memoria intellectiva... capax Dei »), élément de la portion supérieure de l'âme tournée vers la fin ultime (« pars portionis superioris »), l'une des parties (« pars imaginis ») de l'image divine en nous qui en comporte trois: « memoria, intelligentia, voluntas ». Nous sommes ici au point de vue de théologiens bénéficiaires d'une lumière plus haute que celle de la philosophie: « nos theologi, altiore lumine elevati ». Nous connaissons que le Dieu auquel nous devons, dans l'au-delà, devenir semblables est cette Trinité où le Verbe nait d'une mémoire, celle du Père (« memoria increata, paterna memoria »), à laquelle l'essence absolument infinie est présente comme l'objet qui confère la béatitude

---

[31] Ibid. 81-83, 105-106.

(« obiectum beatificum, scilicet essentia divina »). De même, chez les bienheureux, l'actuation de leur mémoire créée précède l'acte de la vision: il s'agit (toujours « secundum vitalem immutationem ») d'une actuation au niveau de l'« habitus » où l'objet parait simplement comme connaissable et non connu (« relucet ... ut cognoscibile »). Les élus atteignent ainsi une béatitude parfaite qui affecte toutes les puissances de vie intellectuelle, la portion supérieure de l'âme tout entière, également les trois parties de l'image. La lumière de gloire qui élève l'intellect créé, le rendant capable de voir Dieu, apparait formellement, en termes augustiniens, un acte de mémoire:

« huiusmodi lux ut sic non est actus formalis intelligentiae sed memoriae ».

Condition de perfection, cet ordre cependant de priorité de la mémoire sur la vision n'est point d'une nécessité absolue: « verumtamen iste ordo non est simpliciter necessarius »; il serait possible dans l'absolu (« absolute possibile esset »: disons « de potentia Dei absoluta ») qu'un esprit voie Dieu en y trouvant la béatitude sans actuation préalable de sa mémoire par la lumière de gloire [32].

La première conclusion ayant posé dans la mémoire des bienheureux une « beatifica forma », principe suffisant d'union à Dieu, la conclusion 2 affirme que cette forme est nécessairement l'essence divine, ne peut être rien d'autre:

« Sola divina essentia est memoriae creatae in patria sufficienter species memorialis, in qua principaliter consistit unio formalis beatifica » [33].

Nous connaissons déjà l'un des quatre arguments apportés en faveur de cette thèse: le second, tiré des mystiques [34]. La première preuve, fondée sur le caractère immédiat de la vision de Dieu, exclusif de toute « species media in memoria creata », invoque l'autorité de saint Paul et de saint Augustin, celle aussi de Grégoire le Grand refusant de situer la béatitude dans une « clarté » de Dieu distinguée de sa « nature », l'autorité enfin de Hugues de Saint-Victor n'admettant pas que la vision de l'incompréhensible divinité s'arrête à des « théophanies »: l'enseignement du Victorin condamne évidemment la thèse opposée à celle de Jean de Ripa: « Quam clare conclusionem oppositam meae reprobat

[32] Ibid. 107-111, 132-138.
[33] Ibid. 107.
[34] Ibid. 117-118; cf. supra note 4.

iste doctor ? ». En effet selon une thèse contemporaine, l'âme sauvée voit Dieu dans une lumière surnaturelle mais créée:

« Positio quorumdam doctorum praesentium et modernorum ponentium in suis scriptis quod species beatifica, in qua Deus videtur in patria, est aliqua entitas creata menti supernaturalis... ».

L'éditeur trouve dans ce passage un « témoignage capital sur la reviviscence, à l'Université de Paris, un siècle après la condamnation de 1241, des tendances » alors condamnées. Nous sommes, comme dans la seconde preuve, aux prises avec des problèmes de théologie de la vie spirituelle. Aux troisième et quatrième arguments en faveur de la même conclusion 2, on retrouve l'idée que rien de créable ne peut rendre l'essence increée aussi intensément visible (« tam intense visibilis »), qu'elle se peut rendre elle-même; la notion de « latitudo infinita et terminata exclusive ad Deum » s'y applique à la « species creabilis » comme à la « lux spiritualis ». Quant aux objections « contra secundam conclusionem », les réponses qui y sont données montrent que l'essence divine ne devient pas visible à l'esprit créé *après* l'élévation de ce dernier par la lumière de gloire, que tout cela s'accomplit en un même premier moment d'actuation (« aeque primo in natura rei »), enfin qu'en cette actuation de l'esprit créé, l'essence divine est identiquement « lumière et espèce » comme identiquement « espèce intelligible, vision en acte et plénitude de l'amour »:

« Per idem formaliter est lumen et species..., per idem formaliter est species intelligibilis et visio actualis et fruitio » [35].

Cette affirmation d'identité est déjà intervenue à la conclusion 3. Enoncé de cette conclusion:

« Per idem omnino formaliter divina essentia est lumen gloriae et species beatifica de sua essentia ».

Dans une identité absolue à soi, l'essence divine est elle-même la lumière qui la rend visible et « l'espèce » qui la présente aux esprits bienheureux. Jean de Ripa ajoute que la même affirmation vaut de tout le connaissable en Dieu, de la lumière créée (« de relucentibus ») de gloire et de « l'espèce créée béatifique » dont, à la conclusion 4, il admettra la possibilité: en effet dans les réalités intellectuelles, « l'espèce représentative » d'un objet est identiquement la lumière où il est visible:

[35] Ibid. 111-117, 118-121, 138-140.

« In intellectualibus eadem omnino entitas quae est lumen in quo aliquid est visibile, est species repraesentativa talis visibilis »[36].

Dans les arguments qui prouvent la « tertia conclusio », on retrouve le thème de cette identité « ut lux et species » à la fois pour l'entendement divin et pour l'intellect créé auquel l'« illapsus formalis » de l'essence divine apporte la béatitude[37].

En admettant la possibilité d'une « espèce » créée à titre d'« instrument », la conclusion 4 insiste sur l'impossibilité pour une mémoire créée d'avoir d'autre principe de béatitude que l'essence divine:

« Sola divina essentia potest esse memoriae creatae species beatifica principalis, licet instrumentalis possit esse qualitas creata »[38].

On ne s'étonne donc pas que Jean de Ripa lie cette thèse à la conclusion 3 de l'article précédent dont la plupart des preuves valent encore ici[39]. Vers la fin d'une assez longue argumentation, il retrouve la thèse de Hugues de Saint-Victor, niant que la béatitude consiste en des accidents, et la tâche d'évaluer les raisonnements qu'inspire cette idée; les philosophes sont à nouveau évoqués:

« Solum intendo probabiliter fundare positionem philosophorum... et multorum theologorum qui... posuerunt sicut Hugo... »[40].

Hugues est encore invoqué en dernier lieu comme ayant prouvé cette conclusion 4 après les conclusions 2 et 3[41]. Des trois preuves de la « quarta conclusio » d'abord présentées, on peut signaler qu'elles se situent comme la conclusion 3 « in intellectualibus », dans un univers mental d'« essences immatérielles »; il s'agit, tour à tour: 1) de la connaissance de soi dont, selon Augustin, l'âme est capable non pas dans son état présent, peine du péché (« pro statu isto propter poenam peccati »), mais dans un autre où elle se connaitrait intuitivement (« in statu in quo potest se ipsam intuitive cognoscere »); 2) du verbe qu'une substance intellectuelle peut avoir de son essence; 3) de la connaissance de Dieu que, « vestige de la déité », un être intellectuel trouve en luimême: comme exemple d'un tel être, Jean de Ripa choisit l'intelligence

[36] Ibid. 107.
[37] Ibid. 121-122.
[38] Ibid. 107.
[39] Ibid. 122-123.
[40] Ibid. 128-130.
[41] Ibid. 131-132.

infinie créable (« intelligentia infinita in genere creaturae »), dont il établira la possibilité à la distinction 2; pour montrer qu'« aucune essence créée ne peut être espèce béatifique », il pourrait cependant faire abstraction de ce créable infini et raisonner sur une « latitudo », une série qui comporte au-delà de tout terme donné (« dabilis ») un terme supérieur[42]. Ce sont là deux aspects d'un infinitisme toujours présent.

Des objections qui terminent l'article 1, les unes s'adressent à la fois (« *simul* ») aux conclusions 3 et 4, la dernière à la seule conclusion 4 Des premières, multiples, abondamment élaborées, qui voudraient montrer l'impossibilité d'une immédiation entre objet absolument infini (« obiectum immensum ») et intellect créé, on doit au moins retenir un recours à saint Anselme, chapitre 16 du *Proslogion* : « Vere, Domine, haec est lux inaccessibilis in qua habitas », prière convenant à toute créature intellectuelle; dans sa réponse, Jean de Ripa explique comment, dans la présente condition humaine (« secundum statum praesentem ») la contemplation extatique empêche l'activité de l'entendement: nouvelle mention des « homines heroici sive contemplativi, cum fiunt in extasi »[43]. La dernière objection invoque la doctrine dyonisienne du Dieu inconnaissable, et la réponse, le commentaire de Robert Grosseteste. Ainsi s'achève ce qui peut être dit « probabiliter » sur cet article 2, « secundum positionem multorum theologorum, Augustini scilicet et Dionysii, Hugonis et aliorum multorum »: rappel du point de vue adopté en cette question, renouvelé aux premières lignes de l'article suivant[44].

* * *

C'est le troisième argument « quod non » qui provoque l'interrogation à laquelle répond l'article 3: Est-ce que, seule, la nature absolument infinie peut être le verbe qui rend bienheureux? (« Utrum sola immensa natura possit esse verbum beatificum beatorum in patria? »). Selon cet argument, le Verbe divin – « locutio ineffabilis », dit Augustin – ne peut être verbe pour un entendement créé; réponse de Jean de Ripa: du point de vue d'Augustin même, cette « locutio ineffabilis » a été communiquée à Moïse et à Paul[45]. Cette notion augustinienne de Verbe

[42] Ibid. 123-128.
[43] Ibid. 140-147, spécialement 141-142, 144-145.
[44] Ibid. 147-149; cf. 150.
[45] Ibid. 30, 218-219.

(« Verbum substantialis Dei locutionis ») est dominante dans cet article qui en propose une analyse très attentive, impossible à suivre dans les limites de la présente note. Cependant, après avoir été avertis de l'équivalence entre « verbum » et « visio » (ce dernier terme au sens d'une « ratio videndi » telle que la « species », indispensable à toute connaissance, même divine, et non du « motus tendentiae » requis seulement par le connaitre créé), nous nous trouvons devant trois propositions qui ne nous parlent pas du verbe, mais reprennent l'enseignement des articles précédents: l'essence divine est seule « de facto » vision des bienheureux (conclusion 1); seule, elle peut l'être (conclusion 2); si cette essence peut être et si elle est, seule, « beatifica species memoriae creatae », seule elle est ou peut être « visio beatifica » (conclusion 3). Dans les preuves de ces trois thèses, signalons simplement: leur connexion avec les articles précédents et leur connexion mutuelle, le recours aux textes de saint Augustin, invoqué aussi dans les objections aux deux premières conclusions, la citation, trois fois répétée, de la parole paulinienne « cognoscam sicut cognitus sum », les références, que l'on trouve déjà dans les articles précédents, à Thomas d'Aquin, François de la Marche, Grégoire de Rimini... [46]. C'est seulement à la « quarta conclusio » qu'intervient la notion de verbe.

La conclusion 4 formule une possibilité; la conclusion 5, un fait attesté par saint Augustin; la conclusion 6 et dernière, une nécessité. Enoncé de la conclusion 4:

« Qualibet intelligentia creata beata habere potest beatificum verbum de divina essentia ».

Il s'agit d'un verbe de l'essence divine, présente d'abord, comme l'article précédent l'à montré, « prius naturaliter », à la mémoire des bienheureux. La thèse est rapidement prouvée à partir de la « description » du terme « verbe »: comme « connaissance issue d'un objet illuminant la mémoire à titre de disposition avant l'intelligence en acte »:

« Notitia formata ex obiecto ut prius habitualiter relucente in memoria quam in intelligentia » [47].

Le sens du terme se précise; il se précisera davantage vers la fin de l'article. Les conclusions 5 et 6 sont abondamment prouvées. La première est expressément formulée du point de vue d'Augustin:

[46] Ibid. 150-171, spécialement: 150-154, 155-157, 165-166; 194, 196-198.
[47] Ibid. 171.

« Secundum mentem Augustini, sola divina essentia est verbum beatificum beatae locutionis in patria ».

Dans la béatitude, le verbe est seulement l'essence divine. Les preuves de la thèse sont presque totalement d'autorité, par explication de textes augustiniens. De la première citation, il appert que dans l'illumination des bienheureux, Dieu s'exprime par la même parole increée que dans la création des choses:

« Eadem est locutio qua loquitur Deus in res creando et creaturam beatam illuminando..., locutio increata..., verbum increatum... ».

En expliquant largement « quid est Deum per substantiam suam loqui », Jean de Ripa s'oppose à une interprétation d'Augustin, reprise par Grégoire de Rimini, selon laquelle ce que Dieu dit « par sa substance » est intellectuellement entendu par un acte créé (« audire per actum creatum ... intellectualiter »); des textes augustiniens relatifs à la béatitude des esprits angéliques montrent que Dieu s'adresse à eux par son Verbe qui devient leur verbe si bien que parole et audition sont ici identiques:

« Requiritur... quod... ipsummet Verbum [Dei] fiat verbum menti angelicae, ita quod idem sit ibi locutio et auditio ».

Généralement, la créature bienheureuse entend Dieu par la même « audition incréée » par laquelle le Fils entend le Père:

« Sicut Filius audit ad intra auditione increata, ita creatura beata ».

Cette « audition », c'est l'essence divine même:

« Sicut sola divina essentia est auditio in Filio et Spiritu Sancto, ita sola est auditio in creatura beata ».

Ceux auxquels Dieu parle par sa substance entendent par la substance de Dieu:

« Sicut Deus angelis suis per suam substantiam loquitur, ita et ipsi audiunt per substantiam Dei » [48].

Autant d'expressions caractéristiques d'une doctrine de la vie éternelle comme insertion dans la vie divine au point que l'âme sauvée et Dieu n'ont pas seulement le même objet, mais aussi, en un sens, la mê-

[48] Ibid. 172-182.

me connaissance: « sicut idem obiectum..., eadem... cognitio »[49]. Cette donnée de fait répond à une nécessité; la sixième conclusion nous en assure:

« Sola divina essentia potest esse verbum proprie beatificum intelligentiae creatae in patria ».

L'article précédent a montré que, dans la béatitude, l'essence divine seule peut jouer le rôle d'espèce intelligible; comment ne serait-elle pas seule à pouvoir jouer le rôle de verbe[50] ?

La réponse à une objection contre les conclusions 3, 4 et 5 apporte une précision ultime au sens dans lequel cet article 3 traite d'un verbe éternel qui, dans le salut de la créature, devient son verbe:

« Stat... verbum beatificum esse aeternaliter verbum, et tamen incipere creaturae esse verbum ».

Ce verbe qui est ainsi verbe d'intellect créé (« formale verbum intellectus creati »), Jean de Ripa refuse de l'identifier à la seconde personne de la Trinité (« Verbum suppositale »), Fils né du Père, dont il est « réellement » distinct. Il s'agit d'un « verbum essentiale » identique à l'acte de connaître l'essence divine, acte envisagé comme d'une certaine façon postérieur (« quodammodo posterior ») à « l'espèce intelligible » présentant cet objet: rappelons-nous le lien « verbum-memoria ». C'est en ce sens, et non en celui des théologiens illuminés par la foi (« elevati... lumine fidei »), que des philosophes dont Platon et surtout (« maxime ») Hermès Trismégiste ont parlé de verbe divin[51].

Le point de vue philosophique reparait au terme d'une enquête sur un texte doublement significatif: par l'usage qui est fait d'une métaphysique infinitiste liée à la philosophie naturelle du siècle (« de intentione et remissione formarum »); par la manière, non moins importante, dont il se situe dans une tradition de théologie de la vie spirituelle.

---

[49] Ibid. 155, lin. 49.
[50] Ibid. 151, 183.
[51] Ibid. 202-206.

PALERME CENTRE DE CULTURE ARABE *

Prof. IBRAHIM MADKOUR

Fondée par les phéniciens, dominée successivement par les carthaginois et les romains, prise ensuite par les arabes et les normands, cette vieille ville est un exemple frappant de rencontre des différentes civilisations. Je n'ai pas à m'occuper de cette longue histoire, je m'arrête uniquement à la période arabo-normande qui fait un tout au point de vue de la culture. C'est une période de quatre siècles environ, dont deux et demi pour les arabes et un et demi pour les normands, si l'on y ajoute la dynastie de Frédéric II (1250) qui était à moitié normand et qui avait une grande admiration pour la culture arabe. Je ne vais pas m'arrêter beaucoup aux questions politiques, je me bornerai surtout au côté culturel.

I. – LA CONQUÊTE ARABE

Au début du neuvième siècle, les Aghlabites (Banou Al Aghlab) de Kerawan, Tunisie d'aujourd'hui, se sont décidés à conquérir la Sicile. Ils lui ont envoyé une expédition composée de musulmans de tous les côtés: des arabes et des persans, des africains (berbères) et des andalous. Après trois ans, en 831, ils ont pu mettre la main sur Palerme qui était leur ville favorite. C'est en elle qu'ils se sont installés en premier et c'est d'elle

---

* BIBLIOGRAPHIE: AHMAD TAWFIQ AL MADANI, *Al Muslimun fi Gazirat Ciqilliya*, Alger 1945; AMARI M., *Biblioteca arabo-siciliana*, Berlin 1857; *Storia dei musulmani di Sicilia*, Florence 1854-1872; AMIN AL KHOLI, *Al Madaniyya al'Arabiyya fi Ciqilliya*, Muqtataf 1923; HASAN HUSNI 'ABD AL WAHAB, *L'Occupation arabe de Sicile, Actes du 4e Congrès des Orientalistes*, Alger 1905; HASKINS, *Studies in the History of Mediaeval Science*, Cambridge 1927; IBN AL ATHIR, *Al Kamil*, Le Caire 1873; IBN GOBAÎR, *Al Rihla*, Leiden 1907; IBN HAWQAL, *Al Masalih wal Mamalik*, Leiden 1872; IHSAN 'ABBAS, *Al 'Arab fi Ciqilliya*, Le Caire 1957; KANTOROWICY ERNST, *Frederic the Second*, London 1957; RIZZITANO UMBERTO, *Tarikh Al Adab Al 'Arabi fi Ciqilliya*, 'Amman 1965.

qu'ils ont envoyé leurs troupes pour compléter la conquête de toute l'île. Démolie par les byzantins, Palerme fut construite et fortifiée par les arabes, elle est devenue leur capitale. Parlant d'elle, certains auteurs arabes la prennent pour toute la Sicile. Pour se rendre compte de son importance, il suffit de faire remarquer qu'elle a fini par avoir 300.000 habitants, c'est un grand nombre pour une ville du moyen âge et dans une île comme la Sicile. Les musulmans immigraient continuellement vers la Sicile, à part ses anciens habitants: byzantins, italiens et esclaves.

Ce grand mélange de race et de culture a pu s'harmoniser et travailler côte à côte pour la prospérité de la Sicile. Il va de soi que beaucoup de chrétiens se sont convertis à l'Islam, particulièrement les anciens esclaves. Mais à l'exception des premières 50 années de la conquête, il y a eu en Sicile une tolérance et une stabilité marquées, surtout aux temps des Kalbites (Al Kalbiyin) qui ont gouverné l'île pendant un siècle environ (945-1042) et qui ont eu une certaine autonomie vis-à-vis de l'empire fatimite dont ils dépendaient. C'est cette tolérance qui a préparé le terrain aux normands pour réaliser une coéxistence pacifique assez rare entre deux dogmes différents en Europe au moyen âge.

II. – La culture

Ce n'est pas par hasard que la première expédition arabe pour la Sicile était présidée par un savant musulman, Asad Ibn Al Forat (212 = 828), un des premiers chefs de l'école du droit malikit. C'était une tradition établie d'envoyer avec chaque expédition des maîtres pour enseigner le dogme et la loi de l'Islam. Ces maîtres finissent par avoir des disciples et des successeurs dans le pays conquis. Il y avait d'ailleurs des échanges continuels entre les savants du monde musulman, ils se voyaient, se rencontraient et échangeaient des correspondances. Il y avait même des boursiers et des missions scientifiques à la manière de ce que nous faisons aujourd'hui. On se trompe donc à croire que la culture arabe est l'oeuvre d'un seul pays, bien au contraire beaucoup de grandes villes et de grands centres intellectuels y ont contribué, l'Est et l'Ouest de l'Islam y ont, tous deux, joué leurs rôles. Peut-être, y a-t-il pour chaque centre un cachet spécial, mais ils ont tous élaboré la culture arabe.

Il en est de même pour Palerme, elle a commencé par apprendre, mais elle a fini par avoir ses hommes: savants et chercheurs. Pendant quatre

siècles, elle était un foyer d'étude arabe, c'est grâce à cela qu'elle est devenue au XIIe siècle un des grands centres intellectuels et une porte d'entrée pour la culture arabe dans le monde occidental. Aussitôt après la conquête on s'est mis à apprendre et à s'instruire. On enseignait dans les écoles et les mosquées, la mosquée en terre d'Islam est de tout temps un lieu de culte et d'enseignement. A en croire Ibn Hawqal (366 = 977), qui a vécu à Palerme 2 ans environ, il y avait dans la seule ville 200 mosquées. Il y avait également 300 instituteurs qui enseignaient un peu partout et qui avaient un certain prestige. C'était un grand mouvement d'éducation et d'instruction qui a eu pour résultat d'attirer certains savants musulmans et de former dans le pays des grands hommes. Au ve siècle de l'hégire, Palerme atteignit à la hauteur du Caire et de Cordoue au point de vue de la culture; au lieu de recevoir des savants de l'étranger, elle a commencé à envoyer ses propres messagers.

On s'occupait des sciences connues alors: le droit musulman (Al Fiqh), la mystique, la philologie, la grammaire, les belles lettres, la médecine, la géométrie et l'astronomie. Il faut dire que nous sommes mal renseignés, et l'histoire de la culture arabe en Sicile est encore à faire. Nous voulons seulement signaler deux hommes du ve siècle qui étaient siciliens d'origine et qui avaient une grande renommée dans le monde musulman, à savoir Abd El Haqq (465 = 1073) et Ibn Al Qattâ' (515 = 1121). Le premier est le plus grand juriste sicilien; il était très connu dans le monde musulman et avait des disciples à l'Est aussi bien qu'à l'Ouest. Son contemporain, Imam Al Haramein (477 = 1085), le maître de Ghazali, avait une grande admiration pour lui. Le second, d'une famille savante, est une des autorités en philologie et en grammaire arabes. Après avoir passé quelques années en Afrique du Nord et en Andalousie, il s'est installé en Egypte, où il a formé autour de lui une grande école.

III. – Collaboration arabo-normande

En 1072, les normands ont pu mettre la main sur Palerme; 20 ans après, ils sont arrivés à dominer toute la Sicile. Chose curieuse: la conquête normande se fait dans des circonstances semblables à celles de la conquête arabe. En effet, avant l'arrivée des arabes, les grands byzantins de Sicile n'étaient pas d'accord, un d'eux s'est adressé aux Aghlabites de l'autre rive pour demander secours. Cette fois-ci, l'histoire se

répète, et un chef musulman fait appel aux normands pour l'aider contre ses propres coréligionnaires. Après la conquête, les normands avaient intérêt à gagner la sympathie des musulmans, qui étaient beaucoup plus nombreux et qui avaient une civilisation bien établie. D'autre part les normands, eux-mêmes, étaient menacés de tous les côtés et leur force est d'avoir eu la paix à l'intérieur. Ils ont eu enfin la chance d'avoir quatre grands rois. C'est ainsi que s'expliquent la collaboration arabo-normande et la tolérance en Sicile pendant un siècle environ dans une époque de croisades et de guerres saintes.

Sous la domination musulmane, l'arabe a pu prendre en Sicile la place du grec et du latin. Tout le monde l'apprenait et le parlait, mais quelquefois d'une manière incorrecte, ce qui a attiré l'attention de certains voyageurs arabes et ce qui a amené un philologue de Palerme, Ibn Makki (XIIe s.), à écrire un livre dont le titre est très instructif: *Tathaqif Al Lisan* (Redressement de la langue). Avec l'arrivée des normands, le grec et le latin ont eu un regain de vie, les musulmans s'y sont intéressés et les chefs normands ont appris l'arabe. Un homme cultivé doit connaître au moins deux langues. C'était une culture bilingue, ce qui a préparé le terrain à un mouvement de traduction qui a atteint son apogée au temps de Frédéric II.

On se rend surtout compte des trésors de la culture arabe, on les cherche partout, l'achat des livres était commandé par les rois eux-mêmes. Avides de savoir, Roger Ier (1101) et ses trois successeurs se sont adonnés à la science et à la philosophie. Roger II (1154), en particulier, avait un goût marqué pour la géographie. C'est sans doute grâce à son contemporain, Idrisi (561 = 1166), le plus grand géographe arabe. Il avait pour lui un grand respect et lui fournissait tout le nécessaire pour son travail. Idrisi déclare dans son fameux *Nozhat al Moshtâq*, le plus considérable ouvrage géographique au moyen âge, que le roi a mis à sa disposition tous les livres arabes de géographie. Il lui fournit également des tableaux pour le dessin. En fait, Idrisi était un grand dessinateur: il a donné dans son livre 71 cartes géographiques. Ce grand géographe a fait des voyages en Europe et en Afrique pour étudier sur place. Il s'est servi aussi de certains disciples qui se sont déplacés pour lui faire des cartes réelles. Après un travail de 15 ans, il a fini son ouvrage qui a été dédié à Roger lui-même et qui fut connu en latin d'assez bonne heure.

Les successeurs de Roger II ont suivi son exemple, et la collaboration entre arabes et normands s'est maintenue. Guillaume II, ou Guillaume

le Bon (1189), parlait l'arabe et avait autour de lui des savants musulmans. Ibn Gobaîr (1217), le grand voyageur arabe, qui à cette époque passa trois mois en Sicile, fit cette constatation et lui rendit hommage. Un mouvement de traduction est lancé, on traduisait de l'arabe et du grec en latin. Nul besoin de faire remarquer que les normands ont été attirés vers le grec par les traductions arabes précédentes. A ce mouvement, des membres de la famille royale ont pris part. Nous mentionnons en particulier le prince Eugène qui connaissait le latin, le grec et l'arabe. Il a traduit de l'arabe en latin le *Bacariyyât* (Optica) de Ptolémée et le fameux *Kalila wa Dimna*.

IV. – Le grand mouvement de traduction

Né en Sicile et d'une mère normande, Frédéric II était bien placé pour servir de trait d'union entre Orient et Occident. On dit qu'il a appris l'arabe dans sa jeunesse et qu'il a été formé par un juge (Qâdi) musulman. Il avait en tout cas une grande admiration pour la civilisation arabe et la prenait pour modèle. Malgré sa participation aux Croisades, il était en contact avec des chefs et des savants musulmans. Nous connaissons *Al Rasaïl Al Ciqilliyya* (les Correspondances de Sicile) qui ont été découvertes pour la première fois par Amari, il y a plus d'un siècle. Dans ces correspondances, Frédéric II posait des questions qui préoccupaient les esprits à l'époque et auxquelles répondait un philosophe mystique musulman contemporain, Ibn Sab'in (1270). Il est vrai qu'il a fini par chasser les musulmans de Sicile, mais il a beaucoup servi leur civilisation, il attira là-dessus l'attention des européens. Il n'y a peut-être pas en Europe un prince qui a eu pour la culture arabe le même attachement et la même affection.

Tout en ayant une connaissance encyclopédique, Frédéric II avait un goût marqué pour les mathématiques et les sciences naturelles. Il discutait des problèmes mathématiques avec Léonard de Pise, le plus grand mathématicien européen au XIIIe siècle. Celui-ci avait d'ailleurs passé par l'Espagne, l'Egypte et la Syrie. Frédéric II était aussi frappé par l'astronomie arabe, il demanda à Al Kamil (1238), le roi d'Egypte, de lui envoyer des astronomes arabes. Il tenait enfin à avoir tous les livres arabes en physique et en biologie. A peine 25 ans après la mort d'Averroès (1198), il possédait tous ses livres et ses commentaires sur les écrits aristotéliciens.

Ayant cette fortune, il a fortement poussé le mouvement traducteur lancé auparavant en Sicile. D'un esprit libre, il voulait tout traduire malgré l'opposition de l'Eglise. Dans son hostilité avec le Pape, il voulait sans doute être le héros du savoir. Il ne se contente pas de traduire, il envoie aussi ses traductions aux centres intellectuels d'Europe. L'Université de Naples, en particulier, était pour lui un foyer d'études des sciences et de la philosophie arabes. Il appelle à sa cour les grands traducteurs et leur facilite la tâche. Il a surtout eu le fameux Michel Scot (1235). C'est un personnage quasi légendaire, plein d'activité et bon organisateur. On lui attribue beaucoup de traductions, il me semble qu'il avait une bonne équipe pour traduire et lui se chargeait de la révision. C'est ainsi qu'il est arrivé à traduire certaines oeuvres des philosophes et des savants musulmans, en particulier, celles d'Averroès. En un mot, sous la dynastie de Frédéric II, Palerme est devenue la seconde porte d'entrée, après Tolède, pour la culture arabe en Europe.

* * *

Nous voyons donc que Palerme donne un bel exemple de rencontre des cultures et des civilisations. Il n'y a pas de doute que la civilisation arabe a joué un grand rôle dans le bassin de la Méditerranée. Jusqu'à présent, ce rôle n'est pas suffisamment éclairci. Il faut de part et d'autre l'expliquer et le mettre en évidence, arabes et européens, musulmans et chrétiens en sont responsables, d'autant plus que la Méditerranée est le grand berceau de la civilisation humaine.

CLERCS ET LAÏCS AU POINT DE VUE DE LA CULTURE AU MOYEN ÂGE: « LAICUS » = SANS LETTRES

P. Yves Congar, OP

Il ne s'agit pas ici de tracer, même partiellement, une histoire de la culture chez les laïcs; pas même de faire l'histoire du binôme *litteratus-illitteratus* ou *doctor(sapiens)-idiota* parfaitement dessinée par H. Grundmann [1]. Forcément, nous toucherons à cette histoire-ci comme à celle-là, mais sous un angle particulier. L'intention de ces pages est d'exposer comment, pendant des siècles, on a lié le vocable *laicus* et les qualificatifs *illitteratus, idiota*: ce qui nous amènera à proposer quelques réflexions sur le contexte et les conséquences de cette conjonction, sur l'opposition entre clercs et laïcs, ainsi que sur une certaine dépréciation de la condition de ceux-ci, qui ne pouvait manquer de s'ensuivre. Les études qui ont traité ou touché ces questions ont mis en oeuvre surtout la documentation des chroniques ou des récits historiques; nous invoquerons plutôt des témoignages empruntés à des écrits d'allure plus doctrinale et dont beaucoup n'ont pas été mis en oeuvre dans ces études antérieures. Rappelons d'abord comment s'est posé, *dans ses grandes lignes*, le problème de la culture des laïcs dans la société chrétienne et quel est le sens, ou quels ont été les sens, des expressions *litteratus-illitteratus, sapiens(doctor)-idiota*.

I. – Situation des laïcs à l'égard de la culture

L'Antiquité connaissait une assez large diffusion de la culture: non seulement de la culture littéraire, mais des sciences. On peut mesurer le recul subi, sur ce point, du fait de l'effondrement de l'Empire romain

[1] Grundmann H., *Litteratus-illitteratus. Der Wandel einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter*, dans *Archiv f. Kulturgeschichte* 40 (1958) 1-65.

et de l'installation des Etats issus des invasions barbares, si l'on fait, par exemple, le bilan de ce que saint Isidore de Séville a transmis de la science antique [2]. En Orient, par contre, où l'Empire romain continue dans celui de Byzance sans connaître la rupture des invasions, il a toujours existé un corps de fonctionnaires laïcs cultivés et une sérieuse culture laïque [3]. Nous limiterons notre considération à l'Occident.

On connaît la thèse de Henri Pirenne [4]: d'assez nombreuses écoles ont subsisté dans l'Occident mérovingien: aux VIe et VIIe siècles, il n'existait pas de monopole clérical de l'enseignement et l'on trouvait des hommes instruits parmi les laïcs, marchands aussi bien que nobles. Mais le fait de Mahomet est intervenu, entraînant celui de Charlemagne: dans le monde culturel nouveau, dont les centres se déplacent vers le Nord, l'enseignement est un monopole de l'Eglise et des clercs; les laïcs, devenus ruraux par suite des conséquences économiques des conquêtes islamiques, deviennent aussi illettrés; le personnel administratif se recrute parmi les ecclésiastiques, de laïc qu'il était encore sous les Mérovingiens.

On a contesté la « thèse » de Pirenne pour ce qui est de l'époque mérovingienne. Il est vrai qu'on trouve alors des traces d'un enseignement laïc [5], mais, s'il s'agit d'*écoles* plus ou moins régulières, les témoignages invoqués concernent des écoles cléricales, monastiques, épiscopales ou presbytérales, qui dispensaient un enseignement de type monastique, à finalité de service religieux et, sauf exception, à des enfants

[2] Voir FONTAINE J., *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique* (*Etudes augustiniennes*), Paris 1959.

[3] Voir FLEURY, *Hist. Ecclésiast.*, IVe Discours (t. XVI, p. x); FUCHS F., *Die höheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter* (*Byzantinisches Archiv*, 8). Leipzig 1926; HUSSEY J. M., *Church and Learning in the Byzantine Empire, 867-1185*, Oxford 1937; BRÉHIER L., *L'enseignement religieux à Byzance*, dans *Rev. d'Hist. Phil. rel.* 21 (1941) 34-69; DIEHL CH., *Les grands problèmes de l'Hist. byzantine*, Paris 1943; MARROU H. I., *Hist. de l'Education dans l'Antiquité*, Paris 1948; 2e éd. 1950, 448s; BRÉHIER L., *Le monde byzantin*, III, *La civilisation byzantine*, Paris 1950, 420s. 456s; GUILLAND R., *La vie scolaire à Byzance*, dans *Bull. Assoc. Guillaume Budé* (mars 1953) 63-83; etc. Significative est l'équivalence entre *Grec* et *Cultivé* : cf. GOLDMANN E., « *Graecus* » = « *Gebildet* », dans *Mélanges Elie Boisacq*, Bruxelles 1937, 399-409.

[4] PIRENNE H., *Mahomet et Charlemagne*, Paris-Bruxelles 1937; *De l'état de l'instruction des laïques à l'époque mérovingienne*, dans *Rev. Bénéd.* 46 (1934) 165-177; *L'instruction des marchands au moyen âge*, dans *Annales d'Hist. écon. et soc.* 1 (1929) 13-28 (reprod. dans *Hist. économique de l'Occident médiéval*, Paris 1951, 551-570).

[5] Voir THOMPSON J. W., *The Literacy of the Laity in the Middle Ages* (*Univ. of California Publ. in Education*, 9), Berkeley 1939, 9s; EWIG E. signale encore un certain enseignement laïc de la grammaire et du droit romain à Clermont (Auvergne) au VIIe s., par des laïcs (Sophistes): *Relazioni del X Congresso intern. di Scienze Storiche*, I, Florence 1955, 556.

destinés ou à la vie monastique ou à la vie cléricale [6]. L'opposition ne saurait donc être maintenue du côté de l'époque mérovingienne. Mais l'assertion de Pirenne garde sa vérité du côté de l'époque carolingienne. C'est un fait, que confirment d'autres historiens [7]: l'instruction, en connaissant alors un renouveau bien nécessaire par l'impulsion du grand empereur, s'est fixée comme chose de clercs. Charlemagne lui-même, qui ne savait pas signer son nom, bien qu'il parlât le latin, le franc et un peu le grec, avait pensé porter sa langue maternelle franque au niveau et à la dignité de langue littéraire qui s'écrivît et s'enseignât selon la technique des Lettres et de la Grammaire alors réservée au latin. Il ne put y réussir. C'est alors que se solidifia une coupure entre la langue écrite, qui était celle de l'Eglise et qui faisait, dans les écoles, l'objet de l'enseignement des *Litterae*, et les langues parlées, celles des laïcs. Cette coupure s'annonçait depuis le IVe siècle; on cesse de parler latin, en Gaule, sur la fin du VIe siècle [8]. On peut relever, à partir de la fin du VIIIe siècle et au cours du IXe, toute une série de signes d'une coupure allant s'élargissant entre prêtres et fidèles jusque dans l'action liturgique, commune, en principe, à toute l'assemblée. A partir de la fin du VIIIe siècle, le Canon est récité tout bas [9]; les fidèles ne comprennent plus guère le latin de la liturgie. C'est au début du IXe siècle qu'au lieu du simple « tibi offerunt » du Memento des Vivants, on dit: « *pro quibus tibi offerimus vel* qui tibi offerunt... » [10]. Au cours du IXe siècle, la messe « Pro seipso sacerdote », avec prières à la première personne du singulier, prend une grande place dans les sacramentaires [11]. Le sacrifice apparaît moins offert par tous les fidèles par le ministère de leurs prêtres que par les prêtres pour tous les fidèles [12]. Les *ordines* rédigés vers le milieu du Xe siècle en Gaule

[6] MARROU, op. cit., 443s. 569-570; LESNE E., *Hist. de la propriété ecclésiast. en France*, V, *Les Ecoles de la fin du VIIIe s. à la fin du XIIIe*, Lille 1940, 430s; pour l'époque carolingienne, THOMPSON, op. cit., 38-39.

[7] LESNE, op. cit., 1s (considère qu'il n'y avait pour ainsi dire plus d'*écoles* aux VIe et VIIe siècles; il ne les voit véritablement renaître qu'avec Charlemagne); LOT F., cité *infra*, note 8; GRUNDMANN, art. cit., 38s.

[8] Cf. LOT F., *A quelle époque a-t-on cessé de parler latin ?* dans *Archivum latinitatis medii aevi* (*Bull. Du Cange*) 6 (1931) 97-159.

[9] Cf. JUNGMANN J., *Praefatio und Stiller Kanon*, dans *Gewordene Liturgie*, Innsbruck-Leipzig 1941, 53-119; *Missarum sollemnia...*, Vienne 1948, II, 125s.

[10] JUNGMANN, *Missarum sollemnia*, II, 204; KOLPING AD., *Der aktive Anteil der Gläubigen an der Darbringung des eucharistischen Opfers...*, dans *Divus Thomas* (Fr.) 27 (1949) 369-380; 28 (1950) 79-110. 147-170 (p. 147); OPPENHEIM PH., *Eucharistischer Kult und Messopfer...*, dans *Miscellanea P. Paschini*, Rome 1948, I, 237-268.

[11] JUNGMANN, op. cit., I, 279s; KOLPING, ét. cit., 109. 158.

[12] KOLPING, 101-110. 158-159. Le *Liber officialis* d'Amalaire, écrit vers 827, est un témoin du recul des idées traditionnelles sur les fidèles comme offrant collectivement ou ecclésialement l'eucharistie.

franque et notamment dans la région rhénane, homologuent et fixent ces différents progrès d'un certain éloignement du prêtre par rapport aux fidèles sur le plan liturgique [13].

Cette histoire a été reprise en 1962 par M. P. Riché sur la base d'une documentation complète, région par région [14]. Le beau livre de P. Riché confirme, en somme, les vues de Pirenne: restes notables de culture latine, même au Nord de la Loire. Mais comme les langues populaires n'ont pas donné lieu à une littérature ni à un enseignement, quand, à partir du VIIe ou du VIIIe siècle, on cesse de comprendre le latin, la culture des lettres (*litterae*, *litteratura*, *grammatica*), *qui est latine*, devient presque totalement un monopole des clercs, jusqu'à ce que, entre le IXe et le XIIe siècle, se constitue une culture nouvelle pour ceux qui ne savaient pas lire le latin, les *illitterati* [15].

C'est dans ce contexte historique que les mots *litteratus*, *illitteratus* ont la valeur que nous rencontrerons si souvent. *Litteratus* désigne proprement celui qui sait la langue qui s'écrit et dont on apprend la grammaire: les *litterae*. *Litteratura* désigne la « grammaire », porte de la culture, de ce que nous appelons les humanités [16]. *Litteratus* signifie donc: qui a l'usage du latin; *illiteratus*, celui qui n'en a pas l'usage ou du moins qui, pouvant le comprendre à l'audition, est incapable de le lire [17]. Cependant, *illiteratus* ne veut pas dire purement et simplement 'inculte'. On peut être cultivé, mais seulement dans le domaine de la langue *parlée*, qui est aussi celui de la vie pratique, terrestre; celui qui ne sait que la langue parlée, est *illiteratus* [18]. L'expression, cependant, ne gardait pas toujours

---

[13] ANDRIEU M., *Les Ordines Romani au Haut moyen âge*, 3 vol., Paris 1931-1951; LEMARIGNIER F. J., dans *Prêtres d'hier et d'aujourd'hui* (*Unam sanctam*, 28), Paris 1954, 116. Voir également, pour l'ensemble, BATTISTI C., *Secoli illetterati. Appunti sulla crisi del latino prima della riforma carolingia*, in *Studi Medievali*, 3ª ser., I (1960) 362-396.

[14] RICHÉ P., *Education et culture dans l'Occident barbare VI*^e^*-VIII*^e^ *siècles* (*Patristica Sorboniensia*, 4), Paris 1962.

[15] RICHÉ P., *Recherches sur l'instruction des laïcs du IX*^e^ *au XII*^e^ *siècle*, in *Cahiers de civilisation médiévale* 5 (1962) 175-182.

[16] Voir saint AUGUSTIN, *C. Crescon.* I, 14, 17 (PL 43, 456); autres références dans RICHÉ, *Education et culture*, 79, et dans DE LUBAC H., *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Ecriture*, II/1 (*Théologie*, 42), Paris 1961, 68s.

[17] GÉLASE, lettre aux évêques de Lucanie, c. 16 (en 494): THIEL, *Epist. RR. Pont.*, 371: texte repris dans les collections canoniques et par GRATIEN, C. 1 D. XXXVI (FRIEDBERG, 133): « Illitteratos... nullus praesumat ad clerum promovere ». Les images étaient la littérature de ceux qui ne savaient pas lire: RICHÉ *Education et culture*, 542-543 et *infra*, notes 41 et 42.

[18] Cf. GRUNDMANN, op. cit., 39-40. 44. – S. PIERRE DAMIEN, *De omnibus ordinibus*, poème n. 222 (PL 145, 974), appelle « illitteratus clericus » un clerc qui, ne sachant pas le latin, ne peut suivre les mystères liturgiques et « ut stulta iacet bestia ». Cf. METTLER AD., *Laienmönche, Laienbrüder, Conversen, besonders bei den Hirsauern*, dans *Württemb.*

ce sens étroit. D'une part, le latin étant l'instrument de la culture supérieure d'une société toute façonnée par l'Eglise, *litteratus* passait facilement du sens « qui connaît le latin » au sens plus général de: instruit, savant [19]. Le quartier des écoles n'est-il pas encore, à Paris, « le Quartier latin? ». D'autre part, il y avait bien des degrés dans la connaissance de ce latin. Non seulement d'individu à individu, mais de milieu à milieu et d'époque à époque. Le niveau de culture qui permettait d'appeler quelqu'un *litteratus* a varié selon qu'on passait du monde romain qu'ont encore connu les Pères, au monde issu des invasions barbares et aux moments successifs de « renaissance » des Lettres (époque carolingienne, XIIe siècle). Au XIIe siècle, qui a connu une véritable renaissance des Lettres, les exigences étaient plus grandes: on n'a souvent désigné alors comme *litterati* que ceux qui possédaient une certaine culture classique [20], ou bien l'on employait à leur sujet des expressions telles que « litteratus

---

Vierteljahrshefte f. Landesgesch. 41 (1935) 201-253 (p. 227). Le Cistercien dit, dans le *Dialogus inter Cluniacensem et Cisterciensem Monachum*, n. 43 (ap. MARTÈNE et DURAND, *Thesaurus nov. anecd.*, V, col. 1648): « Nos modo habemus intra ambitum monasterii duo monasteria, unum scilicet laïcorum fratrum et aliud clericorum: ideoque etiam non proprie vocamus coronatos laïcos monachos, nisi laicos accipiamus per illitteratos ». Cf. RICHÉ P., cité *infra* (note 30), p. 216; saint BONAVENTURE, *Hexaemeron*, coll. 22, n. 11 (éd. Quaracchi, V, 439): « In primitiva Ecclesia, quia tunc quasi omnes erant litterati, legebatur eis lectio ». L'auteur d'un rapport rédigé par un théologien du milieu de Gérard Groote en faveur de la lecture de l'Ecriture en langue vulgaire par les laïcs, publié naguère par JELLOUSCHEK C. J., *Ein mittelalterliches Gutachten über das Lesen der Bibel und sonstiger religiöser Bücher in der Volkssprache*, dans *Aus der Geisteswelt des Mittelalters* (*Festgabe M. Grabmann*), Münster 1935, II, 1181-1199), cite un passage du pseudo-Augustin (en réalité Geoffroy de Bath, XIIIe s.) tiré du *Sermo XV ad fratres in eremo*. Là où le texte portait *rusticani* (PL 40, 1259), il transcrit *illitterati*; or ces frères lisaient l'Ecriture. Une des raisons qu'on pourrait objecter à cette lecture, dit-il encore (p. 1186) est « quia laici et illitterati sunt ». Il est vrai que, un peu plus loin (p. 1189), on voit qu'un *illitteratus*, qui, de plus, était pauvre, avait acheté des livres et *se les faisait lire*... Nombreux exemples analogues dans Grundmann. Ailleurs – cela se passe à Strasbourg en 1400, nous voyons des *illitterati* apprendre et réciter par coeur l'Ecriture dans leur langue maternelle (cité par KROPATSCHEK F., *Das Schriftprinzip der lutherischen Kirche*..., I, *Die Vorgeschichte*, Leipzig 1904, 31). Voir encore de nombreux autres témoignages dans COULTON G. G., *Europe's Apprenticeship. A survey of Medieval Latin*, Londres 1940, surtout chap. II.

[19] Exemple ce texte de saint BERNARD, *In Cant.* sermo 36, 2 (PL 183, 967): « Non ignoro quantum Ecclesiae profuerint et prosint litterati sui, sive ad refellendos eos qui ex adverso sunt, sive ad simplices instruendos ». DURAND DE HUESCA (PL 215, 1513), dans sa profession de foi catholique, en 1207, disait: « Cum autem ex magna parte clerici simus et paene omnes litterati, lectioni, exhortationi, doctrinae et disputationi contra omnes errorum sectas decrevimus desudare ».

[20] Cf. GRUNDMANN, ét. cit., 52; DE LUBAC H., *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Ecriture*, II/1 (*Théologie*, 42), Paris 1961, 291. Les textes les plus significatifs restent ceux de JEAN DE SALISBURY, *Policraticus*, VII, c. 9 (éd. WEBB, 126): « Poetas, historicos, oratores, mathematicos probabilis mathematicae quis ambigit esse legendos, maxime cum sine his viri esse nequeant vel non soleant litterati? Qui enim istorum ignari sunt, illiterati dicuntur, etsi litteras noverint »; ibid. (p. 128): cela demande la lecture des *auctores*.

optime », « valde, bene litteratus », « litteratiores », « competentis litteraturae »[21].

De fait, il y avait des degrés: Barthélemy de Lucques écrit, de Grégoire X (1271-1276), le pape du second concile de Lyon, qu'il était « modicae literaturae »[22]. Thomas d'Aquin justifiait l'existence et l'activité des Ordres Mendiants par l'ignorance de trop de prêtres du clergé diocésain (« adeo ignorantes ut nec etiam loqui latinum sciant »), à cause de laquelle la prescription du IVe concile de Latran risquait de demeurer lettre morte, selon laquelle un enseignement de la théologie devait être assuré en chaque église métropole[23]. Avec la connaissance du latin, le *litteratus* avait celle des Ecritures et de la théologie, il pouvait se livrer à l'étude...

A toutes les époques, mais surtout à partir du XIIe siècle, il existe, dans le monde des laïcs, des hommes qui savent le latin, surtout chez les nobles, mais aussi chez les marchands: les témoignages réunis par J. W. Thompson, tout en valant surtout pour les nobles, le montrent. Mais un autre phénomène a pris de plus en plus d'ampleur: celui par lequel les hommes étrangers aux Lettres et à la Grammaire, c'est-à-dire au latin, qui méritaient, à ce titre, le nom d'*illitterati*, ont lentement monté vers une véritable culture dans la langue qu'ils parlaient et comprenaient, leur langue maternelle.

Grâce à saint Bède († 735) et à ses disciples, il y eut très tôt, en Angleterre, une littérature historique et même religieuse (parties de l'Ecriture) en saxon[24]. On trouve de même, au Xe siècle, en Allemagne, un certain nombre de traductions en langue maternelle, ainsi que des écrits populaires et des poèmes rédigés en latin pour les laïcs[25]. Au début du XIe siècle, en Italie, les Communes commencent à créer leurs écoles à côté des écoles d'Eglise: il se forme, petitement, une classe de laïcs cul-

[21] Plusieurs exemples dans DE LUBAC, op. cit., 291-292; expressions de ce genre très fréquentes dans le Bx JOURDAIN DE SAXE († 1236), *Epistulae* (éd. A. WALZ, Rome 1951): ainsi *Ep.* 15 (p. 16); *Ep.* 21 (p. 25); *Ep.* 29 (p. 34).

[22] BARTHÉLEMY DE LUCQUES, *Historia ecclesiastica nova*, XXIII, 4 (éd. MURATORI, XI, 1166). Vers le même temps, GILLES DE ROME, *De ecclesiast. potestate*, II, c. 13 (éd. R. SCHOLZ, Weimar 1929, 127), parle de clercs plus *litterati* que les autres et qui, cependant, n'ont pas de juridiction. YVES DE CHARTRES, *Ep.* 89 (PL 162, 110), écrivant à Pascal II, avait présenté Etienne de Garlande, patronné par le roi pour l'évêché de Beauvais, comme « hominem illitteratum, aleatorem, mulierum sectatorem ».

[23] S. THOMAS, *Contra impugnantes*, c. 4 (éd. Marietti, n. 130): « propter litteratorum inopiam », « ergo saluberrime aliqua religio instituitur, in qua sint homines litterati et studio vacantes ».

[24] Cf. GRUNDMANN, ét. cit., 35s (références à études).

[25] Cf. THOMPSON, op. cit., 85s.

tivés, selon les besoins de leur profession[26]. En France également. Cet état de choses s'améliore nettement au XIIe siècle: en Italie du Sud avec le comte Roger II, les Normands, Barberousse; en Italie du Nord, avec les Communes[27]. En France, car le XIIe siècle est le siècle de la France, on assiste à un développement nouveau, très notable, d'une culture latine chez les femmes[28], à un accroissement du nombre des laïcs qui savent le latin (témoignage caractéristique de Philippe de Harvengt au milieu du siècle: il n'est plus nécessaire d'être clerc pour étudier les *litterae*[29]), enfin à un développement très considérable d'une culture en langue maternelle, non seulement dans le domaine de la littérature épique ou courtoise, mais dans celui de l'historiographie et même dans celui des connaissances religieuses, bibliques, patristiques, morales ou dévotionnelles[30]. Au XIIe siècle également, sous les Hohenstaufen, des écoles pour laïcs, avec des maîtres laïcs, se fondent en Allemagne[31]. Le mouvement ne fait que s'amplifier au XIIIe siècle: il existe de plus en plus des laïcs cultivés parmi les nobles, les marchands ou les bourgeois, les fonctionnaires publics et les légistes, les médecins. Une étude portant sur 35 médecins du XIIIe siècle au sujet desquels nous possédons quelques renseignements, montre que 17 étaient certainement clercs, 6 peut-être clercs, 5 peut-être laïcs et 4 certainement laïcs; parmi les trois autres, on manque de données sur deux et le troisième apparaît comme frère convers, donc sans doute d'abord laïc[32]. Il n'est donc pas exact d'écrire:

[26] Cf. SAPORI A., *Studi di storia economica medievale* (*Bibl. storica Sansoni*, 5), Florence, 2de éd., 1947, 285 (en 1020 à Florence, Ravenne, Sienne, Bologne, Pistoie, Salerne). Pour la France et surtout l'Italie, cf. THOMPSON, op. cit., 134; DELHAYE PH., *L'organisation scolaire au XIIe siècle*, dans *Traditio* 5 (1947) 211-268 (cf. p. 213).

[27] Cf. THOMPSON, op. cit., 70-73.

[28] Ibid. 132. Nombreuses études particulières.

[29] PHILIPPE DE HARVENGT, *De institutione clericorum*, c. 110 (PL 203, 816s) et *Epist.* 15 (col. 148-149): « Qui si forte litteras didicit, quorum scientia non est tantummodo clericorum, multi enim noverunt litteras in gradu sive ordine laicorum ». Voir LANDGRAF A., *Zum Gebrauch des Wortes « clericus » im 12. Jahrh.*, dans *Collectanea franciscana* 22 (1952) 74-78.

[30] Littérature épique et courtoise: PARÉ G., BRUNET A., TREMBLAY P., *La renaissance du XIIe siècle. Les écoles et l'enseignement*, Paris-Ottawa 1933, 47-53. Histoire: THOMPSON, op. cit., 145-146. Religion: GRUNDMANN, ét. cit., 56s. 60. Il faudrait évoquer ici la très abondante littérature des « miroirs » et des livres de vie chrétienne: DUFOURCQ A., *Hist. mod. de l'Eglise*, VI, 2de éd., 536. 640s. et, pour l'ensemble, LANGLOIS CH. V., *La vie en France au moyen âge*, III-IV, et *La vie spirituelle, enseignements, méditations et controverses d'après les écrits en français à l'usage des laïcs*, Paris 1923; RICHÉ P., *L'instruction des laïcs au XIIe siècle*, dans *Mélanges Saint Bernard...*, Dijon 1954, 212-217.

[31] Cf. LIMMER R., *Bildungszustände u. Bildungsideen des 13. Jahrh.*, 1928.

[32] Cf. VERCAUTEREN F., *Les médecins dans les principautés de la Belgique et du Nord de la France, du VIIIe au XIIIe siècle*, dans *Le Moyen Age* 57 (1951) 61-92. Sur les clercs, et même les moines, médecins, cf. LESNE, op. cit., 683s.

« Toutes les carrières libérales, au XIIIe siècle, sont le monopole des clercs. Non seulement maîtres ès arts, mais juristes de l'un et l'autre droit, médecins eux-mêmes, tout ce monde appartient normalement à la cléricature » [33].

Ce n'est vrai que pour la grande majorité des cas.

On assiste dès lors aux débuts d'un monde, celui dont M. G. de Lagarde a étudié la naissance dans l'ordre des idées socio-politiques. Le temps n'est pas loin où le théoricien le plus extrême d'un tel monde laïc, Marsile de Padoue, pourra réclamer la participation au concile général, de laïcs (non clercs) « litterati et in lege divina periti », tandis qu'il dénoncera, parmi les hommes d'Eglise, nombre de « divinarum litterarum ignari, idiotae ac indisciplinati »[34]. Réagissant aussi et vers le même moment contre une conception toute cléricale de l'Eglise, Guillaume d'Ockham proclamait aussi que, parfois, les laïcs sont plus *litterati* et connaissent mieux l'Ecriture que les clercs [35] ! Ceux-ci perdent de plus en plus, au cours des XIVe et XVe siècles, le quasi monopole de la culture [36]. Il est évident que l'avènement du livre imprimé, au milieu du XVe siècle, ne fera que multiplier les chances d'une individualisation de la culture et d'une indépendance du monde laïc. Ce dont l'Humanisme et la Réforme profiteront autant l'un que l'autre. Il ne peut plus être question, dès lors, de laïcs *illitterati* ni de monopole clérical des Lettres.

II. – Laicus = illitteratus, idiota

C'est dans le cadre de l'histoire que nous venons de résumer à très grands traits, que s'inscrivent les textes si nombreux qui supposent ou établissent un lien, voire même une équivalence, d'un côté entre

[33] Mandonnet P., *Dante le théologien...*, Paris 1935, 27 (au bénéfice de sa thèse sur Dante, clerc).

[34] Marsile de Padoue, *Defensor Pacis*, II, 20, § 13 (éd. Scholz R., *M. G. H., Fontes Iuris Germ. ant.*, 1932, 400); sur les *idiotae* dans des emplois ecclésiastiques, cf. ibid., II, 24, § 2 (p. 453) et § 10 (p. 457s); II, 8, § 9 (p. 229). *Indisciplinati* = non formés aux disciplines du savoir. Nombreux exemples de ce manque de connaissance dans Coulton, op. cit., 49s, qui (p. 52) cite aussi Marsile.

[35] Références dans de Lagarde G., *La naissance de l'esprit laïque au declin du moyen âge*, V, *Guillaume d'Ockham...*, 2de éd., Louvain et Paris 1963, 41.

[36] Sur les grands changements qui surviennent alors, Pirenne H., *Hist. de l'Europe des invasions barbares au XVIe siècle*, Paris-Bruxelles 1939, 393-433. Voir quelques indications dans Schnürer G., dans Hashagen J., *Kulturgeschichte des Mittelalters*, Hambourg 1950, dans Oediger Fr. W., *Über die Bildung der Geistlichen im Späten Mittelalter*, Leyde-Cologne 1953, 136-137. Un signe: en 1387, à Winchester, sur 14 laïcs appelés à témoigner en une affaire, 11 étaient *litterati* : Coulton, op. cit., 41.

clericus et le fait d'être cultivé, ou en tout cas lettré, d'un autre côté entre *laicus* et le fait d'être sans « lettres », sinon sans culture.

Guillaume de Tyr, chroniqueur de la première Croisade, écrit, en parlant de Beaudouin, frère de Godefroid de Bouillon et qui devait devenir le premier roi de Jérusalem:

« Quant il fu emfès [enfant], l'en volt qu'il fut clerc et aprist letres assez selonc son aage » [37].

Un moine de Cluse, Guillaume, écrit de même, peu après 1091, au sujet d'un chevalier bourguignon, nommé lui aussi Guillaume:

« Cum esset laicus et litterarum penitus ignarus, coepit tamen cum illis ita agere verbis latinis, ac si doctus fuisset » [38].

Abélard opposait, à la catégorie des femmes philosophes ou lettrées, celle des séculiers ou des « laïcs »:

« Quod si etiam post philosophos aut litteratas feminas, ad saeculares vel laicos venire delectat » [39].

Vers le même moment, le *Dialogus inter Cluniacensem et Cisterciensem Monachum* écrit tranquillement:

« Per mare laici saeculares, litteras et legem ignorantes » [40].

Pour eux sont faites les images, cet enseignement des illettrés, « laicorum litteratura » [41]. C'est ce que rappelait, en 1160, Jean de Salisbury, à propos de la série des papes représentés au Latran, foulant aux pieds les antipapes: « ubi hoc in visibilibus picturis et laici legunt » [42].

Philippe de Harvengt († 1183) est un témoin particulièrement instructif pour notre sujet (cf. note 29). Dans la société du XIIe siècle, l'étude des lettres était à ce point ordonnée à la science des Ecritures,

[37] Cf. *Recueil des Historiens des Croisades. Hist. Occidentaux*, I, 1: Guillaume de Tyr, X, c. 1, Paris 1844, 401.

[38] Guillaume de Cluse, *Vita Benedicti Abbatis Clusensis*, c. 19 (*M. G. H., SS.*, XII, 206 (Thompson, op. cit., p. 62 et 76, n. 40).

[39] Abélard, *Theologia christiana*, II (PL 178, 1201).

[40] *Dialogus...*, n. 40 (éd. cit. col. 1617).

[41] Cf. saint Grégoire, *Reg.* IX, 208, et XI, 10 (*M. G. H., Epp.*, II, p. 195, l. 21 et 270): « nam quae legentibus scriptura, hoc idiotis praestat pictura cernentibus ». Les images, « laicorum litteratura »: Walafrid Strabon († 849), *De rebus ecclesiasticis*, I, 8 (PL 114, 129; éd. Knöpfler A., 1899, 24): « quaedam litteratura illiterato »; Honorius Augustodunensis, *Gemma animae*, I, 132 (PL 172, 586): « laicorum litteratura »; Sicard de Crémone, *Mitrale*, I, 12 (PL 213, 40); etc. Voir Perdrizet P., *Etude sur le Speculum humanae salvationis*, Paris 1908, 18s; Gougaud L., *Muta praedicatio*, in *Rev. Bénédictine* 42 (1930) 168-171.

[42] Jean de Salisbury, *Epist.* 124, dans *The Letters of John of Salisbury*, I (ed. Millor W. J. et Butler H. E., Londres 1955, 208).

domaine propre des clercs, qu'on appelait couramment « clerc » celui qui s'y adonnait. Si l'on voyait un chevalier lettré à côté d'un prêtre inculte (*idiota*), on disait spontanément que le chevalier était meilleur clerc que le prêtre. On appellera le fils de Guillaume le Conquérant, Henri, « Beauclerc », en raison de son instruction, peu commune dans son milieu et pour un laïc. Il existe d'autres cas analogues [43]. A l'époque de Philippe de Harvengt, nous voyons de jeunes seigneurs lettrés réclamer certains privilèges de la cléricature, et le pape Alexandre III les leur refuser [44]. Philippe lui-même raconte: si l'on rencontre un moine pieux et qu'on désire savoir s'il est également savant, on lui demande: Etes-vous clerc? sans se soucier de savoir s'il est constitué dans les ordres et dans le service de l'autel. S'il est instruit, il répond: Oui, clerc; s'il ne l'est pas, il dit: Convers laïc. Le mot *clericus* avait ainsi une certaine ambiguité, pouvant désigner aussi bien celui qui avait reçu la tonsure en vue du service de l'Eglise ou celui qui avait étudié les Lettres [45]. Cette ambiguité, dont on avait conscience (cf. *supra* note 18, *Dial. inter Cluniac. et Cisterc.*), subsistait au XIIIe siècle, comme on le voit par le texte de la Règle de saint François, « Clerici faciant divinum officium » [46], et par un texte de Sinibaldo Fieschi (Innocent IV) [47].

L'usage était si bien établi que, toujours d'après Philippe de Harvengt, nous voyons une moniale qui, dans sa jeunesse, avait écrit la biographie de quelque pieuse vierge, déclarer: c'est que j'ai été bon clerc ! voulant tout simplement signifier par là qu'elle avait été bien instruite des Lettres. Elle ne mettait pas le mot au féminin, remarque notre auteur:

---

[43] Cf. WENDELL DAVID CH., *The claim of King Henry I to be called Learned*, dans *Anniversary Essays in Medieval Hist. by Students of C. H. Haskins*, Boston 1929, 45-56, mis au point par THOMPSON, op. cit., p. 168s et 186, n. 33. – ORDÉRIC VITAL († peu après 1143), *Hist. eccles.*, III, c. 5 (PL 188, 240) écrit, au sujet de Raoul le Malcouronné, cinquième fils de Géro, grand bienfaiteur du monastère Saint-Evroul d'Ouche, près de Lisieux: « Clericus cognominatus est quia peritia litterarum aliarumque artium apprime imbutus est. Hic et Mala-corona vocabatur, eo quod in iuventute sua militaribus exercitiis et levitatibus detinebatur ». Ce Raoul ne s'était fait moine que sur la fin de sa vie.

[44] ALEXANDRE III, Epist. *Significatus est nobis*, du 26 avril 1176 (JAFFÉ-WATTENBACH, 12701). Cf. DELHAYE, ét. cit., 211.

[45] PIERRE LE CHANTRE († v. 1196), *Summa de Sacramentis et animae consiliis*, III, 2a, *Liber casuum conscientiae*, § 252 (ed. DUGAUQUIER J. A. [*Anal. Med. Namurc.*, 16], Louvain-Lille 1963, 256), écrivait: « Clericatus quandoque dicitur quilibet minor ordo, ut psalmista, lector, hostiarius, acolitha; quandoque dicitur clericatus litteratura... ».

[46] Cf. HARDICK L., *Gedanken zu Sinn und Tragweite des Begriffes « Clerici »*, dans *Arch. Francis. Hist.* 50 (1957) 7-20, admet, pour ce texte, le sens « qui savent lire le latin ».

[47] SINIBALDO FIESCHI, *Comm. in Decret.*, I, De elect. rub. 6, c. 7 (éd. Turin 1581, f. 19v, col. 2): « Qui autem omnino illitteratus est, omnino ordinari non debet ad aliquem ordinem. Si tamen ordinetur, potest dici quod ordinem accepit et clericus erit quia inspecta prima origine clericatus, primi clerici dicebantur in sortem Domini electi ». Le sens génuine de *clericus* l'emportait sur son sens historique.

il n'existe pas de féminin de « clerc » comme il en existe un de « moine ». Césaire de Heisterbach, qui rédige au début du XIIIe siècle, rapporte que, souvent, des « clercs » venant à l'Ordre cistercien, préféraient, par humilité, se faire passer pour « laïcs », c'est-à-dire sans Lettres, que commander aux autres, au titre, soit des ordres sacrés, soit du savoir [48]. Boniface VIII disait d'Arnaud de Villeneuve qui l'avait guéri: « iste homo maior clericus mundi est » [49]. Clerc était synonyme de « cultivé », « lettré ». Dante écrivait:

> « Insomma sappi che tutti fur clerci
> e letterati grandi e di gran fama » [50].

Aussi bien « clergie » était-il, dans le français du XIIe siècle, synonyme de « culture » [51]. Par contre, *laicus* était couramment associé à *illitteratus* [52], tandis que l'identité mise entre « clerc » et « sachant les Lettres » était telle qu'aux XIVe et XVe siècles, le fait de savoir lire (le latin) fut souvent utilisé comme test pratique pour déterminer qui était clerc et possédait, à ce titre, le bénéfice d'échapper éventuellement à la juridiction des cours séculières [53]. Cette pratique, évidemment, donnait lieu à bien des abus.

Le XIIIe siècle nous apporte une riche moisson de témoignages. C'est Jean de Garlande qui, parlant de son maître, Jean de Londres, *laicus doctor*, dit de lui:

> « Omni litterula privatus, scivit et ivit ut laicus, sero vir Plato, mane rudis » [54].

---

[48] CÉSAIRE DE HEISTERBACH, *Dialogus miraculorum*, dist. 1, De conversione, 39 (éd. STANGE J., Cologne 1851, 46-47): « Tanta est virtus humilitatis ut eius amore saepe ad ordinem venientes clerici, laicos se simulaverint, malentes pecora pascere, quam libros legere, satius ducentes Deo in humilitate servire quam propter sacros ordines vel litteraturam ceteris praeesse ».

[49] Cf. FINKE H., *Aus den Tagen Bonifaz' VIII.*, *Quellen*, p. XXX.

[50] ALIGHIERI DANTE, *Inferno*, XV, vv. 105-106.

[51] CHRÉTIEN DE TROYES dans *Cligès* écrivait: « Que Grèce eut de chevalerie – le premier prix et de clergie. – Puis vint chevalerie à Rome – et de la clergie la somme, – qui or est en France venue ».

[52] Deux témoignages contemporains: AGOSTINO TRIONFO, *Summa de potestate ecclesiastica*, CI, 5 (éd. Rome 1584, 407): « Papa praeest contemplativis et activis viris de Ecclesia, quia praeest pastoribus et ovibus, religiosis et clericis, litteratis et laicis »; G. DE OCKHAM, *Contra Ioannem XXII*, c. 14 (éd. OFFLER, *Opera politica*, III, 63): « Litteratis in sacra Pagina eruditis est illicitum ignorare spectantia ad fidem quae illitteratis et laicis minime sunt ignota ».

[53] Voir GRUPP G., *Kulturgeschichte des Mittelalters*, IV, 3e éd., Paderborn 1924, 2, et de nombreux faits dans GABEL L. G., *Benefit of Clergy in the Later Middle Ages* (*Smith Coll. Studies in Hist.*, XXIV, 1-4), Northampton, Mass., 1928-1929. Cf. LE BRAS G., cité *infra*, note 68.

[54] JEAN DE GARLANDE, *De triumphis Ecclesiae* (éd. WRIGHT T., Londres 1856, 53) (cité par CALLUS D. A., *Introd. of Aristotelian Learning to Oxford : Proceedings of the British Acad.*, XXIX [1943] 229-281 [p. 241].

C'est Jourdain de Saxe annonçant à la B[se] Diane d'Andalo qu'il a donné l'habit de frère prêcheur à trente jeunes hommes, tous « competentis litteraturae », excepté deux convers, qui étaient *laici*, c'est-à-dire sans Lettres[55]. Alexandre de Brême, Franciscain qui a commenté l'Apocalypse dans la première moitié du siècle, écrit:

« [*Beatus*] *qui legit*, ut litterati vel clerici, *et qui audit*, ut laici...; quod supra dictum est de laico, intelligatur esse homo nullius sacri ordinis, nullaque liberali arte instructus »[56].

Cette équivalence entre *litteratus* = *qui legit*, et *illitteratus*, *laicus* = *qui audit*, se retrouve assez souvent[57]. Elle est évidemment en rapport avec la désignation de celui qui enseigne comme *lector*.

Saint Bonaventure, commentant la Règle franciscaine, écrit:

« Curiositatem laicorum cohibet, dicens: *Et non curent nescientes litteras*, id est laici, *litteras discere* »[58].

Dès lors, comme aujourd'hui encore, on disait de quelqu'un qu'il était « grand clerc » pour dire qu'il était très savant[59]. Un laïc peut être sage et de bon conseil – les « prudhommes » de saint Louis sont souvent des laïcs, comme Joinville –, le mot n'en comporte pas moins, par lui-même, une nuance de moindre culture, et aussi de moindre considération[60]. Jean de Gènes, dans son *Catholicon*, ce « Larousse » de 1286, définit ainsi le mot *Laicus*: « id est idiota »[61]. En 1345, les cardinaux objectaient, à Rome, à la désignation de Thomas Hatfield comme évêque,

---

[55] Jourdain de Saxe, *Epist.* 21 (éd. Walz A., dans *Mon. Ord. Praed. Hist.*, 23, Rome 1951, 25). Il est dit également, dans le procès de la canonisation de saint Dominique (1233), déposition de fr. Jean d'Espagne, dans *Monum. Ord. Fr. Praedic. Hist.*, 26 (Rome 1935, 244): « Voluit dictus frater Dominicus, quod conversi eius Ordinis illitterati praessent fratribus litteratis in administratione ».

[56] Alexander Minorita, *Expos. in Apocalypsim*, hrsg. v. Wachtel Al., dans *M. G. H. Quellen z. Geistesgesch. des MA*, 1, Weimar 1955, 11, lin. 10-14.

[57] Cf. Grundmann, ét. cit., 44; Richard de Saint-Victor, *In Apoc.* I, c. 1 (PL 196, 645): « In eo quidem quod dicit *qui legit*, designat litteratos sive doctores; in eo autem quod dicit *qui audit*, exprimit laicos sive auditores ».

[58] S. Bonaventure, *Expos. super Regulam Fr. Minorum*, c. 10, n. 6 (éd. Quaracchi, VIII, 433).

[59] Ainsi Salimbene, *Chronica* (ed. Holder-Egger, 434), parlant d'Eudes Rigaud: « Unus de maioribus clericis de mundo ». Cf. l'anecdote rapportée par Joinville, *Hist. de saint Louis*, c. 10 (éd. en texte original et en français modernisé par N. de Wailly, Paris 1877, 37).

[60] Témoin ce texte de Humbert de Romans, *Opus tripartitum*, I, c. 27 (ed. Brown, dans *Fasciculus rerum exspectand. ac fugiend.*, 205-206): « Aliud est quod cum consilio sapientum tam litteratorum quam etiam laicorum, et maxime nobilium »; il s'agit de préparer le concile général de Lyon, qui doit lancer une nouvelle Croisade.

[61] Ioannes (Balbi) de Ianua, OP, *Summa quae vocatur Catholicon*, s. v. *Laicus*.

faite par le roi d'Angleterre, que le candidat était « levis et laicus »; mais le pape Clément VI répondait que si le roi d'Angleterre demandait qu'on nommât évêque un âne, il agréerait sa requête...[62].

Idiota, qu'on rencontre assez souvent, est bien voisin d'*illitteratus*: le texte des *Actes* (4, 13) le suggérait déjà, qui disait des Apôtres: « homines sine litteris et idiotae ». Mais on le voit bien par ce coutumier de Cluny qui permettait à deux moines de manquer la messe conventuelle pour s'occuper de la cuisine, surtout s'ils étaient *idiotae*, et qui prévoyait que le Père linger surveillerait la redistribution des vêtements après le lavage annuel, pour qu'un *idiota* n'aille pas prendre d'autres effets que ceux sur lesquels son nom était inscrit[63]: un *idiota* ne savait pas lire. Il est de même prévu, dans le coutumier d'Abington que le frère chargé des aumônes n'est pas pour autant dispensé de la messe conventuelle, « nisi illitteratus fuerit »; à Hirschau, on emploie *idiota* pour le même cas. Les deux expressions sont synonymes: un Chapitre Prémontré précise que l'élection d'un Abbé est nulle « si sit idiota, hoc est illitteratus »[64]. On pourrait multiplier les preuves[65]. Le rapprochement entre *idiota* et *illitteratus* est tel que, tout comme ce dernier mot, le premier peut désigner simplement quelqu'un qui ne sait pas le latin. Ainsi saint Bède a-t-il traduit en langue populaire le Symbole et le

---

[62] Cité par Pantin W. A., *The English Church in the Fourteenth Century*..., Cambridge 1955, 13 (d'après le *Chronicon Angliae 1328-1388*, ed. Thompson E. M., Rolls Ser., 1874, 20).

[63] PL 149, 727 et 762 (Coulton, op. cit., 45).

[64] *Chron. Abingdon.* Rolls Ser., II, 404; Herrgott, *Vetus disciplina Monast.*, Paris 1726, 467; *Coll. Anglo-Prem.*, I, 124 (Coulton, op. cit., 45-46 et note corr.).

[65] Saint Pierre Damien, *Vita S. Romualdi*, 4 (PL 144, 959): « quia saeculum idiota reliquerat »; Saint Bernard, *In Cant.*, serm. 65 et 66 (PL 183, 1093s), au sujet des hérétiques de son temps. Cf. Henri d'Albano, *Epist.* 29 (PL 204, 236), alors encore Abbé de Clairvaux, au sujet du chef des hérétiques néomanichéens de Toulouse en 1178: « licet tamquam laicus idiota nil saperet »; on voit par le récit parallèle du légat Pierre, cardinal du titre de Saint-Chrysogone (cf. PL 204, 240-241), qu'il s'agissait de l'ignorance *du latin*. Ce motif revient plusieurs fois dans l'histoire des hérésies populaires du XIIe siècle. Les Pauvres de Lyon se réclamaient du cas des Apôtres: « primi apostoli idiotae et sine litteris fuerunt. Et isti omnes, licet laici [= sans Lettres] verbum Dei praedicaverunt. Quare et nos eorum actus imitantes, repellendi non sumus, immo audiendi » (dans Bernard de Fontcaude, *Contra Valdenses*, IV, 15 [PL 204, 809]). Les Constitutions synodales de Paris, 1197 (Mansi, XXII, 683), signalaient le danger de contamination hérétique dans la prédication des « ignari et illiterati ». Revenons au monde catholique. Saint François d'Assise, dans son Testament, c. 4: « Et eramus idiotae et subditi omnibus », ou le chroniqueur Thomas de Spalato, *Hist. Salonit.* (*M. G. H., SS.*, XXIX, 580), au sujet de François lui-même, « homo idiota », par opposition aux « litterati ». *Idiota* avait, dans l'antiquité, davantage le pur sens de « laïc », homme non qualifié, par opposition à: gouvernant, élite. Voir Grundmann, ét. cit., 6, qui donne aussi d'autres exemples, p. 54s. 63.

Pater, à l'usage de nombreux prêtres *idiotae* qui devaient les enseigner [66]. Gilbert de Limerick, vers 1130, écrivait de même aux évêques d'Irlande, pour les presser de s'aligner sur la langue et l'usage de l'Eglise universelle, c'est-à-dire romaine:

> « Quid enim magis indecens aut schismaticum dici poterit, quam doctissimum unius ordinis in alterius ecclesia idiotam et laicum fieri » ? [67].

Changeant d'Eglise, on se trouverait comme un ignorant ou un laïc, puisqu'on ne comprendrait plus la langue... *Idiota* était ici nettement dépréciatif. Il faut cependant ajouter que *idiota* prend facilement, dans la littérature religieuse, une valeur positive qu'*illitteratus* n'a pas, celle de simplicité. L'*idiota* est souvent l'homme simple et sans jactance.

Ces valeurs médiévales de *laicus* et de *clericus* ont eu, et ont encore, leur répercussion dans les langues de l'Europe occidentale. En français ancien, le mot « clergie » signifiait « science », « érudition » [68]; de même « Clerckdom » en suédois [69]. En allemand, en néerlandais et en anglais ancien, *clerk* désigne l'homme rompu aux écritures et sachant le maniement des livres [70]. Cela vient directement des usages médiévaux des mots *laicus* et *clericus*, opposés comme celui qui ne sait pas et celui qui sait user des livres [71]. L'anglais moderne a gardé cet usage, *clerk* y désigne l'employé ou le commis, le caissier dans un magasin. En français, nous avons l'expression « clerc de notaire ». Un « laïc », par contre, sera un ignorant. En allemand, depuis le XIVe siècle, le mot *Laie* désigne celui qui n'est pas « Fachmann » et, aujourd'hui encore, il signifie amateur (en sport, par exemple), non spécialiste, celui qui n'a pas de formation ou de qualification dans une matière donnée. Le *Idiota de staticis experimentis* de Nicolas de Cuse est traduit « Der Laie über Versuche mit der Waage ». Le sens n'est évidemment pas péjoratif. L'usage du mot est ancien. Il n'est cependant pas impossible que cette signification de

[66] S. BÈDE, *Epist. ad Egbert.*, 5 (*Opera historica*, éd. PLUMMER, Oxford 1896, 409).
[67] GILBERT DE LIMERICK, dans PL 159, 995.
[68] Outre *supra* note 51, voir DU CANGE, II, 393, 3e col. (éd. de 1842): LE BRAS G., *Le privilège de clergie en France dans les derniers temps du moyen âge*, dans *Journal des Savants* (1922) 163-170; (1923) 253-260; WILLIS R. S., « *Mester de clerecia* ». *A definition of the « Libro de Alexandre »*, dans *Romance Philology* 10 (1956-1957) 212-224.
[69] Cf. KLINTORPH E., *Dissertatio historica de distinctione fidelium in clericos et laicos*... Londoni Gothorum (Lund, Suède) 1766, 15-16.
[70] Cf. VERWIJS & VERDAM, *Middelnederlandsch Woordenboek*, III, 1894, 1531s; WATTENBACH W., *Das Schriftwesen in Mittelalter*, 3e éd., 1896, 426s (cité par OEDIGER, op. cit., p. 53, note 1).
[71] WATTENBACH, op. et loc. cit. note préc.; Saint BONAVENTURE, *Hexaemeron*, II, 20 (ed. Quaracchi, V, 340): nous sommes devant le livre de la création « sicut laicus nesciens litteras et tenens librum, non curat de eo ».

Laie ait été favorisée par le fait de la Réforme. La distinction du « clerc » et du « laïc » s'est, en effet, maintenue dans le protestantisme, mais elle n'y avait plus, en principe, le sens que fondait, dans l'Eglise, la doctrine du ministère, et prenait celui d'une simple différence entre théologien et non-théologien [72].

Au moyen âge, dans une société très hiérarchisée et stable, chacun avait son *ordo*, son *status*, avec les devoirs et les droits, les privilèges et les signes extérieurs correspondants. Le *laicus* avait les siens, et le *clericus* les siens; chacun devait rester à sa place. Césaire de Heisterbach nous raconte que le cardinal Henri d'Albano, ancien Abbé de Clairvaux, prêchant comme légat la Croisade en Allemagne, chevauchait en compagnie d'autres cisterciens, dont un frère lai. Le légat pria ce dernier de dire quelque chose d'édifiant, mais le frère se récusa:

> « Ille primum se excusans, dicens laicum non debere litteratis aliquid loqui » [73].

Nous avons déjà vu la Règle franciscaine ordonner que chacun suive les convenances de son état (cf. note 58). Saint Bonaventure, l'expliquant à un jeune maître attiré par l'Ordre, et qui n'était autre que Roger Bacon, la commentait en ce sens, en citant saint Paul, I Cor. 7, 17 et 24 [74].

Une distinction aussi tranchée, affectée d'une valeur de hiérarchie et de privilèges, devait susciter des oppositions et des jalousies. Henri d'Albano, que nous venons de rencontrer, après avoir comparé laïcs et clercs, respectivement, à Caïn et Esaü d'un côté, Abel et Jacob de l'autre, ajoute:

> « Non mirentur sacerdotes cum vident hodie laicos invidiae stimulis agitari... » [75].

[72] Fait clairement exprimé, par exemple, par TRILLHASS W., *Stellung und Aufgabe der Theologie in der evangelischen Kirche*, dans *Theol. Literaturzeitung* 79 (1954) col. 195-200 (col. 198). Cf. LIERMANN H., *Laizismus und Klerikalismus in der Gesch. d. evangelischen Kirchenrechts*, dans *Zeitsch. d. Savigny-St. z. Rechtsgesch*. 70. Kan. Abt. 39 (1953) 1-27 (cf. p. 4). C'est dans le même sens que la Conférence oecuménique d'Amsterdam a conclu, en 1948: cf. PHILIPS G., *Le rôle du laïcat dans l'Eglise*, Tournai-Paris 1954, 20.
[73] CÉSAIRE DE HEISTERBACH, *Dialogus miraculorum*, dist. 4, c. 79 (éd. STANGE, I, 247).
[74] Edit. Quaracchi, VIII, 334 (n. 10), ou mieux, éd. DELORME F. M., dans *Archivio ital. per la storia della pietà* 1 (1951) 216 (n. 13): « Dico quod Regula non vetat studium litteratis, sed laicis et illitteratis. Vult enim iuxta Apostolum quod unusquisque in ea vocatione in qua vocatus est, permaneat, ut ad clericatum de laicatu nullus ascendat. Nec vult quod clerici efficiantur laici studium recusantes ».
[75] HENRI D'ALBANO, *De peregrinante civitate Dei*, tr. X (PL 204, 326); la suite développe longuement l'application des types d'Esaü et Jacob aux laïcs et aux clercs.

Entre ce témoignage, qui est des environs de 1187, et la bulle fameuse de Boniface VIII, « Clericis laicos infestos oppido tradit antiquitas », du 25 février 1296 [76], on pourrait citer par douzaines des témoignages de même sens. Ce n'est pas de notre sujet. Mais cela nous aide à comprendre l'anecdote suivante, que nous rapporte un humaniste assez anticlérical de l'époque d'Erasme, Henri Bebel († 1518): un paysan inscrit son garçon à l'école, le jour de la fête de saint Grégoire, selon la coutume du lieu. Le soir, revenant de son premier jour de classe, le petit joue, comme il le faisait auparavant, avec ses camarades campagnards, mais son père le rappelle en disant: « Abi, fili, a laicis ! Oppido enim infesti sunt doctis » [77] !

III. – Conséquence: une certaine dépréciation des laïcs

Laicus ne pouvait guère éviter d'être affecté d'une valeur dépréciative, d'éveiller l'idée d'infériorité. Les témoignages abondent. Nous en avons cité, dans *Jalons pour une Théologie du laïcat*, concernant et justifiant les réticences de la hiérarchie ecclésiastique à laisser les laïcs lire l'Ecriture sans discernement, en raison de leur ignorance [78]. Certaines façons de parler des laïcs nous choqueraient aujourd'hui. Elles ne rendaient pas tout à fait le même son à une époque où la hiérarchie des situations était généralement acceptée, où l'estime des activités supérieures de l'esprit s'imposait, et où, enfin, le franc parler, sans édulcorations de politesse bourgeoise, était une loi universelle (on appelait un bâtard « bâtard », etc.).

Nicolas de Clairvaux, qui avait été secrétaire de saint Bernard et l'était devenu de Henri Ier le Libéral, comte de Champagne, écrivait à celui-ci:

> « Vetus enim proverbium est, et ore veterum celebrata sententia: Quantum a belluis homines, tantum distant a laicis litterati » [79].

---

[76] C. 3, VI, 'De immunitate' 3, 23 (FRIEDBERG, II, 1062); MIRBT, *Quellen z. Gesch. d. Papsttums*, n. 369.
[77] BEBEL H., *Facetien. Drei Bücher*, hrsg. v. BEBERMEYER G., 1931, II, 5 (cité par OEDIGER, op. cit., p. 58, note 3).
[78] Cf. pp. 437-440, 575 note 60.
[79] NICOLAS DE CLAIRVAUX, dans PL 196, 1651, ou BOUQUET, *Historiens de la France*, XVI, 700. Comparer *Carmina Burana* (éd. SCHMELLER, 1894, n. 101, p. 179): « litteratos convocat – decus virginale, – laicorum execrat – pecus bestiale ».

L'ignorance laissait un homme dans une condition qui ressemblait à celle des bêtes. Aelfric, moine d'Eynsham, dans son *Colloquium*, qui est un manuel de conversation latine des toutes premières années du XIe siècle, demande aux élèves: « Cur tam diligenter discitis » ? Et ceux-ci répondent:

> « Quia nolumus esse sicut bruta animalia, quae nihil sciunt, nisi herbam et aquam » [80].

Ne pas comprendre, c'est être comme les bêtes brutes [81]. C'est dans ce sens très objectif et presque technique, qu'il faut comprendre les nombreux textes médiévaux où les *laici*, c'est-à-dire les illettrés, sont comparés à des bêtes ou à des ânes: l'âne étant ici la bête parfaite, comme le supposent encore certaines locutions populaires, et l'ancien « bonnet d'âne » de nos écoles. Les laïcs étaient des *iumenta* [82]. On leur appliquait, dans leurs rapports avec les clercs, les images ou les versets bibliques, « Tu n'atteleras pas ensemble un boeuf et un âne » [83], « Les boeufs labouraient, les ânesses paissaient à leur côté » [84], ou encore l'image de Balaam et de son ânesse [85]. Ces comparaisons n'avaient pas alors un caractère aussi désobligeant que de nos jours.

---

[80] Edit. GARMONSWAY G. N., p. 18s; cité par COULTON, op. cit., 194-195.
[81] JEAN DE SALISBURY, *Policraticus*, IV, 6 (PL 199, 524), citait un proverbe alors très répandu: « Rex illitteratus est quasi asinus coronatus »; cf. DE LUBAC, op. cit., 292. PHILIPPE DE HARVENGT, *Epist.* 16 (PL 203, 149), au comte de Flandres Philippe (après 1168): « Princeps quem non nobilitat scientia litteralis, non parum degenerans sit quasi rusticanus et quodammodo bestialis »; ROBERT GROSSETÊTE, *Epist.* 72 (éd. LUARD, Rolls Ser., 1861, 219); ROGER BACON, *Opera quaedam hactenus inedita* (éd. J. S. BREWER, Rolls Ser., 1859, 413), au sujet des clercs qui récitent l'office sans le comprendre. Cf. PIERRE DAMIEN, cité *supra*, note 14.
[82] HENRI D'ALBANO, op. cit., tr. IV (PL 204, 288), « iumenta insipientia », parce que ne tenant pas la chasteté; ROBERT GROSSETÊTE, *Epist.* 72 (éd. LUARD, 1861, 219). « iumenta ». Même saint THOMAS D'AQUIN, *Summa theol.* I-II, q. 102, a. 8, ad 8, admet l'équivalence *iumenta = populares homines*.
[83] *Deut.*, 22, 10: appliqué par les canonistes à l'association de laïcs avec les clercs dans les offices ecclésiastiques: COX R. J., *A Study of the Juridic Status of Laymen in the Writings of the Medieval Canonists*, Washington 1959, p. 63, note 10.
[84] HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De sacram.*, I, pars 10, c. 3 (PL 176, 332); maître BANDINUS, *Sent.*, III, d. 24 (PL 192, 1082); cf. HUMBERT DE ROMANS, cité *infra*, note 89. Le texte latin porte *pascebantur*, auquel on donnait le sens de: se nourir sous la conduite de pasteurs.
[85] *Decretum Gratiani* post c. 41 C. 2 q. 7 (FRIEDBERG, 496); sainte HILDEGARDE, *Epist.* 92 (PL 197, 313) et cf. 46 et 51 (col. 157 et 261); INNOCENT III, lettre *Cum ex iniuncto* à l'Eglise de Metz, 12 juillet 1199, reprod. dans C. 12, X, V, 7 (FRIEDBERG, II, 786); Bx. JOURDAIN DE SAXE, sermon de Saint Martin, à Oxford, 11 nov. 1229, développe la comparaison en critique des clercs charnels: « Balaam super asinam sedebat, et isti super populum simplicem, ei dominantes » (cf. LITTLE A. G. & DOUIE D., *Three sermons of Friar Jordan of Saxony, the successor of St. Dominic, preached in England, A. D. 1229*, dans *The English Hist. Rev.* 54 [1939] 1-19 [p. 11]).

Elles appartenaient cependant à un univers culturel où l'illettré, c'est-à-dire le laïc, était quelque peu méprisé [86]. Césaire de Heisterbach, cistercien passablement théocrate, comparaît les clercs au jour et les laïcs à la nuit [87]; cela relevait de la typologie classique des deux pouvoirs: or et plomb, astre du jour et astre de la nuit, etc. [88]. Un homme aussi averti et modéré qu'Humbert de Romans, et encore, s'adressant ou censé s'adresser à des laïcs, développait tranquillement ces vues [89]. Elles faisaient depuis des siècles partie de l'idéologie de la supériorité du « spirituel » sur le « temporel ». On utilisait également pour cela la comparaison entre l'âme et le corps, l'âme, évidemment, ayant la connaissance et commandant au corps [90].

La distinction entre clercs et laïcs a souvent tourné en distinction entre ceux qui sont voués aux choses du ciel et ceux qui sont voués à celles de la terre. Tel a été, en particulier, le résultat de la lutte, si nécessaire d'autre part, menée victorieusement par l'Eglise, en Occident, contre l'emprise laïque sur les organismes ecclésiaux et la nomination des prêtres. On ne se contenta pas de distinguer, on opposa. Nous avons déjà montré [91] comment, a partir de la fin du XIe siècle, on a aimé représenter les laïcs groupés derrière l'empereur, les clercs groupés derrière le pape. Chacun avait ses *negotia :* les laïcs avaient les *saecularia*, les clercs

[86] Voir CURTIUS E. R., *La littérature européenne et le moyen âge latin*, trad. BRÉJOU, Paris 1956, 261.

[87] CÉSAIRE DE HEISTERBACH, *Homiliae festivae*, in Dom. 2 Adv. (édit. COPPENSTEIN, Cologne 1615, 172-173).

[88] Documentation immense. Voir LEVISON W., *Die mittelalterliche Lehre von den beiden Schwerten*, dans *Deutsches Archiv f. Erforschung d. Mittelalters* 9 (1951) 14-42.

[89] Il vaut la peine de citer tout le passage d'un sermon-type *ad omnes laicos*, cf. *De eruditione Praedicatorum*, II, De modo prompte cudendi sermones..., tr. 1, c. 71, dans *Max. Bibl. Vet. Patrum*, XXV, Lyon 1677, 491: « Notandum quod sicut in mundo quaedam pars est superior, scilicet caelum, et quaedam inferior, scilicet terra; et in homine quaedam pars magis comprehensibilis, scilicet anima, et quaedam minus, scilicet corpus; et in tabernaculo quaedam pars sancta et quaedam pars sanctior, quae dicebatur 'sancta sanctorum': ita inter fideles Christi sunt duo genera hominum, scilicet clerici, qui sunt superiores dignitate et magis intelligentes per scientiam, et sanctiores debent esse quam laici, qui in his minus abundant. Ad notandum autem istam distinctionem sunt in ecclesiis christianorum duae partes, scilicet chorus, qui ad clerum pertinet, et navis, quae ad laicos. Notandum autem circa laicos, quod ipsi non debent ascendere ad scrutandum secreta fidei, quam tenent clerici, sed adhaerere implicite, iuxta illud Job [1, 14]: *Et boves arabant, et asinae pascebantur iuxta eos*: quod exponit Gregorius dicens quod asinae, id est simplices, debent esse contenti doctrina suorum maiorum. Item debent ipsis clericis, tamquam Dei ministris, exhibere reverentiam, quia sicut dicit Maximus in serm., dignitas quae ministris offertur, illi cuius ministri sunt, exhibetur... ».

[90] Ainsi HUMBERT DE SILVA CANDIDA, *Adv. simoniacos*, III, 21 (*M.G.H. Libelli de lite*, I, 225s; ROBERT PULLEYN, *Sent.*, VII, 7 (PL 186, 920); JEAN DE SALISBURY, *Policraticus*, V; au début du XIVe s., Remigio de Girolami et Gui Vernani.

[91] CONGAR, *Jalons pour une théol du laïcat*, 32s.

les *ecclesiastica* [92]; on disait aussi bien *terrena* et *spiritualia :* ainsi Robert Pulleyn [93], ainsi Hugues de Saint-Victor, qui fit beaucoup pour répandre la comparaison des laïcs et des clercs avec les deux côtés du corps [94]. Le côté droit, disait saint Bernard, est formé par les « spirituales viri ipsius Ecclesiae », le côté gauche par les « carnales » [95]. Saint Bernard n'identifiait pas les spirituels avec les clercs: c'était plutôt, pour lui, les moines. Au moment où saint Bernard parlait ainsi, Gratien recueillait, dans son *Décret*, un texte qu'il attribuait à saint Jérôme, *Duo sunt genera christianorum*, qui départageait les chrétiens en deux groupes: le groupe de ceux qui, se détournant du monde, s'adonnent aux choses spirituelles, et le groupe de ceux à qui les occupations du monde sont laissées et concédées [96]. Cette distribution des rôles n'a pu qu'être accentuée par la lutte entre les deux pouvoirs, qui a souvent mené à formuler une opposition entre le terrestre et le céleste, correspondant à la distinction entre laïcs et clercs, et à la subordination de ceux-là à ceux-ci. Cette opposition se trouve fréquemment chez les canonistes [97], puis chez les théologiens et polémistes de l'époque de Boniface VIII et des premiers papes avignonnais, au cours de la lutte engagée entre eux d'un côté, Ockham et Louis le Bavarois de l'autre; chez un Guillaume Amidani de Crémone, par exemple, l'ancienne comparaison hugonienne et bernardine des deux côtés du corps est reprise en ce sens que le côté gauche, celui des charnels, est identifié aux laïcs. Ils sont de l'Eglise, certes, mais « non ita nobiles in Ecclesia sicut clerici, nec ita abstracti ad divina » [98].

Le XIIe siècle avait été le siècle des écoles et d'un renforcement de l'autorité des clercs par le prestige attaché au savoir: les maîtres, les *litterati*, étaient l'élite de la société. Ils ont à la fois cette joie et cette supériorité de lire et de comprendre les saintes Lettres, source de toute

[92] Ainsi le cardinal HUMBERT, *Adv. simoniacos*, III, 9 (*M. G.H., Libelli de lite*, I, 208): cf. CONGAR, *Jalons*, p. 33, note 34.

[93] ROBERT PULLEYN, *Sent.*, VII, 7 (PL 186, 920).

[94] HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De sacram.*, II, pars 2, c. 3, 4 et 7 (PL 176, 417, 418 et 419s).

[95] S. BERNARD, *In Ps.* 90 sermo 7, n. 10 et 11 (PL 183, 205-206). Cf. ISAAC DE L'ETOILE, *Sermo* 53 (PL 194, 1870); HENRI D'ALBANO (*supra*, note 75).

[96] *Decretum Gratiani*, c. 7, C. XII, q. 1 (FRIEDBERG, 678); cf. nos *Jalons*, p. 27, note 21 et p. 29, note 26.

[97] Par exemple la *Glossa Palatina* à l'*Apparatus*, D. XXII, c. 1, ad v. *terreni*: « id est laicorum »; la Glose du ms. de Cambridge, Caius Coll. 676, au même endroit: « terreni imperii, id est laicorum, caelestia, id est clericorum... », citée par STICKLER A. M., *Sacerdotium et regnum nei Decretisti e primi Decretalisti*... (*Bibl. del Salesianum*, 27), Turin 1953, 18 et 21.

[98] GUILLAUME AMIDANI, *Reprobatio errorum*, dans SCHOLZ R., *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften*..., II, Rome 1914, 17.

sagesse [99]. Pendant longtemps encore l'idée á prévalu que le latin avait une force qu'aucune traduction ne peut rendre et que rien ne peut égaler la lecture des saintes Lettres en latin [100]! De plus en plus les prélats étaient recrutés parmi les gradués des écoles, bientôt des Universités; le vieux rêve, naturel à l'homme, de voir se rejoindre et coïncider savoir et pouvoir, tendait à se réaliser. Un signe modeste mais caractéristique: Innocent IV († 1254) justifiait le fait que des clercs plus instruits et représentant l'élite pussent, pour cette raison, recevoir de meilleurs bénéfices, et même en posséder plusieurs [101].

Il est certain que les laïcs, moins exercés dans la connaissance et l'expression abstraite de la doctrine, avaient, et ont encore besoin qu'on leur explique cette doctrine sous une forme simple et imagée. Saint Bonaventure disait justement, des *exempla :* « quod multum valet laicis, qui similitudinibus gaudent externis » [102]. Guillaume d'Auvergne avait dit, aussi justement:

> « Laicis et minus capacibus leviter et simpliciter, litteratis et prudentibus... sapienter et sublimiter est loquendum » [103].

C'est la sagesse même. Saint Thomas est aussi de cet avis, tout en insistant sur la nécessité de donner *la même* doctrine aux simples qu'aux savants [104]. Mais son maître saint Albert s'exprimait en termes plus

---

[99] Au texte de Richard de Saint-Victor (cité *supra* note 57) ajouter ceux-ci, que cite DE LUBAC H., *Exègèse*, II/1, 382s. 386: ABSALON (DE SAINT-VICTOR), *Sermo* 30 (PL 211, 180), « viri litterati capaces verbi Dei »; un cistercien anonyme, « Arbores magnae et altae sunt viri litterati, viri in disciplina Domini eruditi..., in Scriptura sacra exercitati... » (cf. PITRA, *Spicil. Solesm.*, III, 487s); PIERRE LE MANGEUR, *Sermo* 12 (PL 198, 1755), « Beati ergo sunt litterati, quibus praesto est sacra Scriptura... »; *Sermo in Epiph.* (PL 171, 412), « Grandes enim in Ecclesia litteratos dicimus... ».

[100] CONTAMINE PH., dans *Recherches et débats*, 54 (1965) p. 168 note 1, a cité à ce sujet un texte significatif de PHILIPPE DE MÉZIÈRES adressé (v. 1380) au jeune Charles VI. Il en rapproche un texte de NICOLAS ORESME, en tête de sa traduction de l'*Ethique à Nicomaque*.

[101] INNOCENT IV, *Apparatus quinque librorum Decretalium*, Argentinae 1478, circa can. « De multa » (C. 28 X. III. 5): « Circa sublimes tamen et litteratas personas, quae maioribus sunt beneficiis honorandae... », et « Cum iam dudum » (18. X. III. 5); cités par BUISSON L., *Potestas und caritas. Die päpstliche Gewalt im Spätmittelalter*. Köln-Graz 1958, 110 et 96-97.

[102] S. BONAVENTURE, *Ars concionandi*, n. 39 (éd. Quaracchi, IX, 18).

[103] GUILLAUME D' AUVERGNE, *Ars praedicandi*, publié par DE POORTER A., *Un traité de prédication médiévale*, dans *Rev. Néoscolast.* 25 (1923) 192-209.

[104] Voir ses textes dans *Note sur la gnose ou l'enseignement religieux des savants et des simples selon saint Thomas*, dans *Notes et Communications du Bull. Thomiste*, 1931, 5-7. Noter cependant *Summa theol.* I-II, q. 102, a. 4, ad 4. On discutait, sur la fin du XIIIe s., la question de savoir « Utrum peccent praedicantes subtilia laicis vel rudibus, sicut de personis divinis vel relationibus vel consimilibus ? »: ainsi EUSTACHE DE GRANDCOURT (cf. GLORIEUX P., *La Littérature quodlibétique*, I, 238).

brutaux. Commentant un texte de Joël (1, 11) parlant de froment et d'orge et ne reconnaissant pas là le procédé du parallélisme hébreu, il disait:

> « Frumentum est refectio spiritualis quae clericis et religiosis proponenda est. Hordeum autem, quod grossum et asperum est, grossam signat doctrinam corporalibus similitudinibus propositam, quae laicis exhibenda est sicut iumentis. In signum huius panibus hordeaceis pavit Dominus turbas. Et cum laica peteret panem delicatum, respondit: Non est bonum sumere panem filiorum et mittere canibus... » [105].

Texte choquant par une sorte de morgue tranquille ! Pourtant, Albert était bien moins sévère pour les laïcs, bien moins systématiquement dénigrant que son contemporain Roger Bacon. Chez celui-ci, les termes désagréables abondent envers le « vulgus laicorum » [106], au nom d'une espèce d'aristocratisme de « sagesse », domaine propre et monopole des clercs [107]. Bacon ne pardonnait pas aux laïcs d'ignorer la philosophie, ce qui les amène à agir par pur empirisme... [108].

Tout ce qui précède nous a préparés à mieux comprendre un texte curieux de Jean de Paris, qu'il nous faudra cependant essayer encore d'expliquer. Dressant en 1302 une liste des raisons invoquées par ses adversaires hiérocrates, le dominicain parisien écrit:

> « Dicunt quod clerici plus vigent ratione et intellectu quam laici, et debent regere in utroque » [109].

Etrange *dictum :* les clercs ont plus de vigueur d'esprit que les laïcs; le commandement leur revient (donc) au temporel comme au spirituel.

Sur le fond d'idées que nous avons exposées en apportant nombre de témoignages, s'était surimposé, après le milieu du XIIIe siècle, le thème aristotélicien du sage auquel il revient d'ordonner toutes choses et de commander aux autres parce qu'il a la connaissance de la fin et la

---

[105] S. ALBERTUS M., *In Joel enarratio* (éd. BORGNET, XIX, 141).

[106] ROGER BACON, *Opus tertium* (éd. BREWER, 11).

[107] Aux clercs, la sagesse, aux laïcs, les *mechanica* ! cf. ROGER BACON, *Compendium studii*, c. 4 (éd. BREWER, 420s).

[108] ROGER BACON, *Opus tertium*, c. 10 (éd. BREWER, 34); c. 14 (p. 50) (*laicaliter* opposé à *philosophice*); c. 28 (p. 103); *Compendium studii*, c. 1 (p. 395) (avec application aux guerres et à la croisade. Quand on lit le récit des opérations de saint Louis en Egypte, par Joinville, on ne peut s'empêcher de donner raison ici à Bacon...). Selon BACON, *Opus maius*, pars 4, c. 3 (éd. BRIDGES, I, 104), les mathématiques constituent la science plus facile: le signe en est que « laici et omnino illitterati figurare et computare sciunt »; cf. *Opus tertium*, c. 29 (p. 105).

[109] JEAN DE PARIS, *De potestate regia et papali*, c. 11 (éd. J. LECLERCQ, Paris 1942, 207). Le savant éditeur dit ne pas avoir pu identifier la source.

vision de l'ensemble [110]. Saint Thomas a incorporé cette vue à sa conception du sage [111]. Selon Aristote, même, les « barbares » (les Asiatiques) étaient esclaves par nature, et il était normal de les traiter comme tels [112]. Cette philosophie païenne a été mise en oeuvre en particulier par Gilles de Rome, dans son *De regimine principum* écrit en 1277-1279 pour Philippe le Bel, alors dauphin [113]. Gilles deviendra ensuite un théocrate décidé. Il écrira le *De ecclesiastica potestate* (fin 1301) où l'on trouve une des sources de la bulle *Unam sanctam* de Boniface VIII, 18 novembre 1302 [114].

Il n'est pas nécessaire que Jean de Paris ait eu en vue un *écrit*, il a pu *entendre*, dans le camp des théocrates qu'il combattait, l'étonnant propos qu'il rapporte (« dicunt »). On pourrait évoquer encore, dans ce contexte immédiat, le commentaire de la bulle *Unam sanctam*, devenu classique, rédigé par le cardinal Jean Lemoine, peut-être pendant son séjour en France, de novembre 1302 à juin 1303. K. Burdach s'est attaché à ce texte pour y trouver un témoignage du « nouveau concept de personnalité de la Renaissance » dont Boniface VIII et Cola di Rienzo sont pour lui les représentants typiques [115]. Burdach a trop poussé son idée. Les textes ne disent pas tant. On peut néanmoins lire chez Lemoine une application de l'idée aristotélicienne du sage à l'*homo spiritualis*,

---

[110] ARISTOTE, *Metaph.* I, 2, 3 (ed. BEKKER, 982a).

[111] Cf. S. THOMAS, *Contra Gentiles*, II, 24; *Summa theol.* I-II, 57, 2; 66, 5 et cf. 104, 1 et 4.

[112] Cf. ARISTOTE, *Polit.* I, 2 (p. 1252b); III, 14 (p. 1285a).

[113] Nous lisons, dans la dédicace DE GILLES DE ROME, *De regimine principum* (éd. Rome 1627, 1) : « Nam (ut testatur Philosophus), sicut est naturaliter servus qui pollens viribus, deficit intellectu, sic vigens mentis industria et regitiva prudentia, naturaliter dominatur »; lib. II, pars 3, c. 13 (p. 381): « Sunt aliqui naturaliter domini, et aliqui naturaliter servi... Sunt enim aliqui carentes prudentia et intellectu, non valentes se dirigere ad operationes debitas; expedit ergo eis ut dirigantur ab aliis et ut aliis sint subiecti »; (p. 382): « Quare cum insipientes comparentur ad industres sicut bestiae ad homines eo quod carentes prudentia nesciunt se ipsos dirigere: sicut naturale est bestias servire hominibus, sic naturale est ignorantes subiici prudentibus »; c. 14 (p. 383): « Sicut praeter ius naturale propter commune bonum oportuit dare leges aliquas positivas secundum quas regantur regna et civitates, sic visum fuit conditoribus legum, quod praeter servitutem naturalem, secundum quam ignorantes debent servire sapientibus, esset dare servitutem legalem et quasi positivam, secundum quam debiles et victi servirent victoribus et potentibus ».

[114] Pour ce point, cf. RIVIÈRE J., *Le problème de l'Eglise et de l'Etat au temps de Philippe le Bel*, Louvain et Paris 1926, 394-404.

[115] BURDACH K., *Rienzo und die geistliche Wandlung seiner Zeit*, I (*Vom Mittelalter zur Reformation...*, II/1), Berlin 1913, ch. 3, § 6, p. 528s: « Der *homo spiritualis* und der neue Persönlichkeitsbegriff der Renaissance»: n. 2, p. 538s: la théorie de l'*homo spiritualis* dans la bulle *Unam sanctam* de Boniface VIII. Le texte de Jean Lemoine est cité p. 544-545 d'après *Extravagantium communium*, lib. I, De maioritate et obedentia, Rome 1582, 210-211.

c'est-à-dire au prêtre, avec une insistance assez lourde sur le fait que cet *homo spiritualis* est « sanus », « habet sanam mentem et sanum iudicium ».

L'idéologie théocratique a survécu à Boniface VIII et l'on trouve, après Jean de Paris, des témoignages, qui se rapprochent curieusement de l'idée qu'il attribue aux théocrates. Pierre Dubois, qui n'était pas l'un d'eux, écrit vers 1306, dans un traité destiné pourtant à Philippe le Bel:

> « Fertur quod sanctissimi Romani Pontifices, non visis alias processibus, iudicare cum summa ratione et arte philosophica per eum qui sic primo facere coepit acquisita, vel innata sive divinitus gratia data, consueverunt » [116].

On ne s'étonnera pas que le théocrate intrépide que fut Augustin d'Ancône (Agostino Trionfo) écrivît vers 1320-1324 qu'au regard du sacerdoce les laïcs sont « illitterati idiotae » [117].

Nous avons déjà rencontré la réaction d'Ockham contre une ecclésiologie cléricale et papaliste (cf. *supra* note 35). Il ne pouvait admettre des propos de ce genre. Il s'élève expressément contre l'idée des théocrates que Jean de Paris critiquait déjà:

> « Plures imperatores et reges antiquitus excellentis litteraturae fuerunt... Non enim principes sunt bestiae ut veritatem Scripturarum eis expositam a peritis nequeunt intelligere; *quinimmo saepe maiore vigent iudicio intellectus*, ut profundius intelligant veritatem eis expositam quam illi qui eam sibi exponunt » [118].

Par contre, un des critiques d'Ockham, Conrad de Megenberg, reprenait en 1354 l'idée théocratique et cléricale, avec un appel explicite à la philosophie d'Aristote. Après avoir cité les textes classiques sur la distinction des laïcs et des clercs et la plus grande dignité de ceux-ci, il ajoutait:

> « Item, genus clericorum est tamquam lux christianae Religionis, quibus Salvator in personis apostolorum ait: *Vos estis lux mundi*. Genus autem laicorum est populus ignarus, qui potius doceri debet quam docere, potius duci quam ducere. Unde XCVI dist., c. 'Si imperator' dicitur quod *si imperator* fidelis est *sive catholicus, filius est, non praesul Ecclesiae; discere ei convenit, non docere*. Istud genus hominum regere non debet clerum, sed potius regi ab eo, quoniam: *Sapientis est regere, non autem regi*, ut ait Aristoteles prooemio *Metaphysicae*. Genus autem clericorum sapientiam Scripturarum possedit, sed genus laicorum ignorantiam re-

---

[116] PIERRE DUBOIS, *De recuperatione Terrae Sanctae*, c. 97 (éd. LANGLOIS C. V., Paris 1891, 78).

[117] AGOSTINO TRIONFO, *Summa de potestate ecclesiastica*, II, 7 (Rome 1584, 25).

[118] JEAN DE PARIS, *Contra Benedictum* (éd. OFFLER, in *Opera Politica*, III, p. 316 [en 1337-1338]).

tinuit. Propter quod anthonomastice loquendo, id est per excellentiam et quasi sermone yperbolico, dicimus genus clericorum quandoque Ecclesiam, et principem eius nonnumquam Scripturae nominant Ecclesiam, scil. papam, eo quod ille caput sit Ecclesiae christianae [119].

Quel texte citer qui illustrerait mieux les thèmes que nous avons exposés ? On le voit, cette brève recherche de terminologie médiévale nous a entraîné à évoquer toute une esquisse de l'histoire de la position des laïcs dans l'Eglise. Cela demanderait une étude infiniment plus complète et plus complexe. Du moins pressentons-nous la vérité d'une conclusion rencontrée déjà dans nos *Jalons* (pp. 566s) par un autre biais, à savoir que le problème du laïcat n'a pu être posé au moyen âge selon toutes ses dimensions, comme il peut l'être et l'est effectivement aujourd'hui. Le monde des laïcs était trop peu de chose, sauf dans le domaine du pouvoir politique, pour que les laïcs eux-mêmes eussent toute leur place dans l'Eglise, excepté les princes, qui ont tendu si souvent à s'affranchir de la tutelle des prêtres, ou même à usurper dans l'Eglise une place à laquelle ils n'ont point droit.

[119] Conrad de Megenberg, *Tractatus contra Wilhelmum Ockham*, c. 7, in Scholz R., *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327-1354)*, II, Rome 1914, 367.

L'« EPILOGUS IN GESTA SANCTORUM » DE BARTHÉLEMY DE TRENTE

P. Antoine Dondaine, OP

La dévotion mariale de Barthélemy de Trente serait un très beau sujet à étudier; il permettrait de souligner un des aspects les plus attrayants de la piété médiévale au niveau du peuple chrétien, piété vécue dans une confiance totale en la puissante intercession de Notre Dame. Barthélemy n'est pas un théoricien; maintes fois ce sont des faits personnels qu'il rapporte, avec une candeur et une franchise savoureuses: Marie est sa mère, sans cependant qu'il oublie celle qui l'a engendré, Beata. Il y aurait de nombreux traits à recueillir dans ses deux ouvrages connus – l'*Epilogus in gesta sanctorum* et le *Liber miraculorum beatae virginis Mariae* – pour manifester cette piété filiale simple et directe. Et ce serait une heureuse contribution à l'hommage rendu maintenant au fervent promoteur du culte de la Vierge, le P. Charles Balić. Il est trop tôt, malheureusement, pour utiliser avec fruit ces deux sources littéraires; elles ne sont pas imprimées et leurs traditions manuscrites sont encore trop peu explorées. A vrai dire, il n'y a qu'un seul témoin connu de la collection complète des Miracles; il serait facile de le scruter. C'est davantage l'estimation exacte de son contenu qui ferait quelque difficulté. Un grand nombre des faveurs qu'il rapporte se lit déjà dans l'*Epilogus*, mais en celui-ci elles sont dues souvent au suffrage d'un saint particulier et non à l'intercession de Marie. L'étude des Miracles exige l'inventaire préalable du légendier. Or celui-ci est encore très mal connu.

A l'occasion d'un travail sur Pierre Calo publié en 1910, dans une introduction bien documentée, le bollandiste Albert Poncelet écrivait déjà de l'*Epilogus*:

« L'examen de cet ouvrage n'est pas aussi avancé qu'il le faudrait pour en parler avec toute la précision désirable » [1].

[1] Poncelet A., *Le légendier de Pierre Calo*, dans *Analecta Bollandiana* 29 (1910) 15.

Plus d'un demi-siècle s'est écoulé; l'observation demeure toujours actuelle. Certes, dans les mêmes pages, aux manuscrits jusque-là recensés, Poncelet ajoutait trois nouveaux témoins – parmi lesquels le codex 322 de l'abbaye cistercienne de Zwettl, un des plus importants de tous –; et plus près de nous le salésien Ivo Paltrinieri en mit à jour un quatrième qui est conservé à la bibliothèque Morcelliana de Chiari [2]. Tels quels toutefois, ces apports augmentaient la documentation; ils ne l'exploitaient pas. Le Dr. Paltrinieri cependant s'engageait dans la bonne voie en publiant en parallèle les rubriques de trois de ces manuscrits. Si la confrontation ne put aboutir à des résultats concluants, c'est qu'elle était trop limitée, chacun des trois volumes inventoriés appartenant à des traditions différentes et incomplètes. Le P. Joseph Abate se flatta de procurer un progrès notable en faisant connaître le détail de deux manuscrits de l'Antoniana de Padoue non encore versés à l'enquête et dans lesquels il voyait une première et une seconde édition de l'*Epilogus* ; il n'hésitait pas à dater l'un des nouveaux témoins de la décade 1240-1250 [3]. Hélas ! une telle conviction ne pouvait naître que d'une information insuffisante: beaucoup des légendes contenues dans les deux collections sont empruntées aux *Gestes et miracles des saints* d'un confrère de Barthélemy, le dominicain Jean de Mailly. Et le nombre variable des notices d'un manuscrit à un autre n'est pas un indice suffisant d'une pluralité d'éditions; il est davantage le résultat des coupures ou interpolations – celle-ci plus rares – faites dans les copies selon leur destination particulière.

Une exploration rationnelle de l'*Epilogus* était cependant possible après la mise à jour du manuscrit de Zwettl, à condition pourtant que l'on ne s'en tienne pas à la seule liste de ses rubriques publiées dès 1891, à l'occasion de la description du témoin [4]. Médiocre lecteur, celui qui a rubriqué les titres des légendes s'est trompé plusieurs fois dans ses inscriptions, d'où naissent des difficultés inextricables au cours d'une comparaison avec des listes parallèles établies d'après d'autres témoins. Nous nous proposons d'apporter une contribution nouvelle à l'étude de l'*Epilogus*, d'abord par un inventaire élargi des documents

[2] PALTRINIERI I., *Un nuovo codice di Fra Bartolomeo Tridentino*, dans *Aevum* 20 (1946) 3-13.

[3] ABATE G., *Il « Liber epilogorum » di fra Bartolomeo da Trento, OP, in due codici rintracciati nella biblioteca Antoniana di Padova*, dans *Miscellanea Pio Paschini*, I, Romae 1948, 269-292.

[4] Par ROSSLER S., *Die Handschriften-Verzeichnisse der Cistercienser-Stifte*, dans *Xenia Bernardina*, I, Wien 1891, 410-411.

à interroger, enquête qui nous invitera à préciser quelques informations livrées par nos prédécesseurs, puis par la manifestation de l'attitude de neufs témoins majeurs de la tradition au regard de chacune des 357 légendes de l'ouvrage.

I. – Les manuscrits de l'« Epilogus »

L'inventaire des manuscrits de l'*Epilogus* est ouvert depuis plusieurs siècles; il n'est pas encore achevé: de nouvelles découvertes ont sans cesse augmenté le nombre des témoins qu'il enregistre. Dès le milieu du XVIIe siècle Luc Hoste [5] († 1661) faisait connaître un manuscrit de la bibliothèque Barberini, l'actuel 2300; en 1748 A. Roschmann utilisa un exemplaire de l'abbaye Saint-Georges de Fiecht [6], témoin malheureusement perdu depuis les premières années du siècle suivant. Un travail de A. Lütolf imprimé en 1881, après le décès de son auteur, révéla un manuscrit de Lucerne [7], maintenant Zentralbibliothek, Kantonsbibliothek 27. Dans une brève mais fort dense étude, M. L. Sette dressa en 1905 une première liste des témoins de l'*Epilogus* [8]; aux trois déjà nommés il ajoutait Bologna, Bibl. Università 2230, copie du manuscrit de Fiecht exécutée pour le P. Trombelli († 1784); Trente, Bibl. Comunale, Collez. Mazzetti 197, également copie moderne dont le modèle présumé avait été le même que pour le précédent; un manuscrit acheté à Rome par Trombelli mais considéré comme perdu; enfin un manuscrit de la Bibliothèque Vaticane, signalé par le même Trombelli mais non identifié [9]. En 1910, le P. Poncelet enrichit ce premier essai de catalogue. Tout d'abord il reconnut le manuscrit acheté à Rome par Trombelli dans l'actuel Bologna, Università 1794, puis signala Zwettl 322, Donaueschingen 448 et Clm 19528. Enfin, nous

[5] HOLSTENIUS L., *Opuscula tria veterum auctorum : Passio sanctarum martyrum Perpetuae et Felicitatis*, Romae 1663 (publication posthume): *Testimonia*, p. 64.

[6] ROSCHMANN A., *Coniecturae pro asserendo episcopatu Sabionensi S. Cassiani martyris Imolensis*, Brixinae 1748, passim.

[7] LÜTOLF AL., *Bartholomaeus Tridentinus*, dans *Theologische Quartalschrift* 63 (1881) 471.

[8] SETTE L., *Fra Bartolomeo da Trento e alcuni codici a lui attribuiti*, dans *Rivista di Studi Scientifici Tridentum* 1 (1905) 22-39.

[9] Il est à peu près certain, en ce dernier cas, qu'il s'agit d'une méprise de Trombelli. Il n'est pas vraisemblable qu'un manuscrit de l'*Epilogus* ait pu échapper aux investigations du P. Poncelet alerté, qui publia précisément en 1910 le *Catalogus codicum hagiographicorum Bibliothecae Vaticanae*.

l'avons dit déjà, le P. Paltrinieri mit à jour le manuscrit de Chiari et le P. Abate les 470 et 477 de l'Antoniana [10].

Cette liste doit être notablement augmentée. Cependant, avant de la poursuivre, elle appelle quelques observations. Trop souvent ses auteurs ont pris à leurs devanciers des informations qu'il répétaient sans soupçonner d'erreur. C'est ainsi que depuis l'article posthume de Lütolf qui fit connaître le manuscrit de Lucerne, article dans lequel s'est glissée une faute que nous soupçonnons d'origine typographique – une lettre substituée à une autre [11] – Sette, Poncelet, Paltrinieri et Abate ont répété que le témoin a perdu les légendes du 31 mai au 6 juin et du 1 au 30 novembre. Le premier dommage est beaucoup plus onéreux; il ne cesse pas au 6 juin mais bien un mois plus tard, au 6 juillet. Or cette période du sanctoral est particulièrement riche; le témoin a perdu des légendes comme celles des SS. Barnabé, Antoine de Padoue, Gervais et Protais, la Nativité de Jean-Baptiste, Jean et Paul, S. Pierre, S. Paul. La seconde mutilation commence non pas au 1er nov. mais au 28 oct., au cours de la légende des apôtres Simon et Jude, de sorte que la légende de S. Quentin (31 oct.) est elle-même perdue. Ces dommages sont partiellement compensés par la table très soignée qui est au début de l'*Epilogus* ; elle permet d'établir une liste exacte des pièces manquantes, et par conséquent de restituer idéalement l'état primitif du témoin. Nous aurons à revenir tout à l'heure sur cette table; elle présente un intérêt non négligeable.

Sette a publié une liste des rubriques de l'excellent Barberini 2300; son relevé était malheureusement incomplet et on ne peut faire fond sur lui pour une estimation critique du contenu du témoin. Le Dr. Paltrinieri l'a reproduit – avec de légères améliorations mais sans combler ses omissions – en parallèle des rubriques des manuscrits de Chiari et de Trente [12]. Abate dit que le codex Barberini omet les légendes de S. Syrus (9 déc.) et de S. Bassianus (19 jan.) [13]: la première s'y lit au fol. 2rb (la fin manque par suite d'une mutilation du feuillet); la seconde est au fol. 5vb, identique à celle des autres témoins.

---

[10] Poncelet, *Le légendier de Pierre Calo*..., 18-19; Paltrinieri, *Un nuovo codice*..., 4; Abate, *Il « Liber epilogorum »*..., 277-288.
[11] *Juni* pour *Juli*.
[12] Sette, *Fra Bartolomeo*..., 37-39; Paltrinieri, *Un nuovo codice*..., 6-11.
[13] Abate, *Il « Liber epilogorum »*..., 276 n. 28.

Parlant du manuscrit acheté à Rome par Trombelli et que l'on croyait perdu, le P. Poncelet écrivait:

> « Je crois qu'il existe encore et que c'est le ms. 1794 de l'Université de Bologne... ».

Le savant bollandiste conservait-il quelque doute en proposant cette identification dans de tels termes ? Il aurait pu être plus catégorique. Une des notules inscrites par Trombelli dans le manuscrit, et auxquelles Poncelet fait allusion [14], est formelle:

> « Hunc librum emi Romae...; ego eum nostrae Bononiensi Bibliothecae dicatum esse volui. Io. Ch. Trombelli » (fol. 121v).

La bibliothèque à laquelle l'acquéreur destinait le volume était celle des chanoines de Saint-Sauveur de Bologne; c'est de là qu'il échoua à l'Université. L'identification avancée par le P. Poncelet est donc certaine. Trombelli accordait une importance exagérée à ce témoin de l'*Epilogus;* il écrivait : « Iste liber quem autographum censeo... » (fol. 120r). Cette estimation n'a aucune chance d'être vraie; quoique couvrant toute l'année liturgique, le manuscrit 1794 omet un nombre considérable de légendes, sans pertes accidentelles. Car il n'y a pas à revenir sur l'erreur qui s'est glissée dans la notice du manuscrit donnée par Poncelet; le P. Paltrinieri en a donné l'explication la plus plausible et l'a rectifiée [15]: le témoin ne cesse pas après la légende de S. Bernard comme le Barberini 2300; il se poursuit jusqu'à la fin du sanctoral.

Les deux manuscrits padouans sont un apport peu consistant à la tradition de l'*Epilogus*; l'un d'eux – Antoniana 470 – contient seulemente 85 légendes, dont un tiers sont empruntées à Jean de Mailly, alors que dans la tradition la plus autorisée le total s'élève à 357; l'autre – Antoniana 477 – est encore plus pauvre, avec 33 légendes de Barthélemy, 22 des *Gestes et miracles* et 3 d'autre origine. Malgré l'inégalité de leur volume, les deux collections témoignent d'une même tradition; à l'exception des trois pièces qui lui sont propres, le plus court ne contient rien qui ne soit dans le plus développé; aux menues variantes près, leurs textes sont identiques et se succèdent dans le même ordre. Cette unité d'origine apparaît clairement dans le fait que tous deux présentent cette particularité d'inclure les lettres apocryphes

---

[14] Poncelet, *Le légendier de Pierre Calo*..., 18.
[15] Paltrinieri I., *Un'opera finora sconosciuta: Il « Liber miraculorum B.M.V. » di Fra Bartolomeo Tridentino*, dans *Salesianum* 12 (1950) 373.

d'Ignace et de la Vierge, après la légende de Barlaam. A notre connaissance, aucune copie de l'*Epilogus* ne renferme ces pièces.

Les emprunts à Jean de Mailly interdisent de voir ici les témoins d'une oeuvre originale; il s'agit d'une compilation dont les matériaux sont tirés et de l'*Epilogus* et des *Gestes*. Le miracle du Nivernais à la légende de l'Assomption (ms. 470 ff. 239vb-240ra), qui met en cause l'auteur du récit écrit, aurait dû mettre en garde. Peu après 1225, encore clerc du diocèse d'Auxerre, Jean de Mailly était sur place pour recueillir le témoignage du chevalier qui le recevait à sa table; sous sa plume, le récit est normal. Par contre, n'était-ce pas sortir du vraisemblable de voir en ce même récit l'indice d'un voyage lointain de Barthélemy de Trente [16]. Il est d'ailleurs significatif qu'un récit du même fait apparaisse en rédaction différente et dans l'*Epilogus* – à la légende de la Nativité de la Vierge – et dans le *Liber miraculorum* [17]; dans cette autre forme, la clausule qui mettait en cause l'auteur du récit a disparu. Par conséquent, Barthélemy a évité de se donner comme l'auditeur du chevalier [18].

La perte du manuscrit de Saint-Georges de Fiecht pourrait être compensée par les deux copies modernes dont il fut le modèle; une telle restitution toutefois exigerait la confrontation intégrale de l'un et l'autre témoins. Un tel labeur sera épargné au futur éditeur du légendier: le modèle existe encore. C'est le codex London, British Museum, Additional 18360. Les motifs de l'identification sont nombreux.

Plusieurs informations concrètes sur le manuscrit de Saint-Georges nous ont été transmises par ceux qui l'ont connu jadis, notamment par A. Roschmann et G. Resch au XVIIIe siècle [19]. Il suffira de comparer des traits notés par ces auteurs avec leurs correspondants du manuscrit 18360 pour constater l'identité de l'objet. Instituons un parallèle. Pour rendre la comparaison plus sincère, nous conservons l'ancienne numération des feuillets, qui est inscrite au centre de la marge supérieure des rectos; elle est en retard de trois unités sur une numération plus moderne qui inclut les feuillets de garde.

[16] ABATE, *Il « Liber epilogorum »*..., 270.

[17] Miracle n. 8 dans l'index publié par le P. PALTRINIERI, *Il « Liber miraculorum »*..., 379

[18] Il y a lieu de noter, d'autre part, que la date de 1235 donnée au fait dans le code 470 n'est pas exacte; les témoins les plus anciens des *Gestes et miracles* portent 1225: cf. *Archives d'Histoire dominicaine*, I, Paris s.d. (1946), 82-83. Ce récit paraît bien se situer à l'origine de la tradition fort répandue du miracle dit de la confession. CERULLI E., *Il libro etiopico dei miracoli di Maria e le sue fonti nella letteratura del Medio Evo latino*, Roma 1943, 511ss, indique comme source Césaire d'Heisterbach. Or le récit auquel il réfère n'est pas dans Césaire; il appartient à un supplément qui s'est greffé postérieurement, à la suite des collections authentiques du célèbre narrateur. Cf. HILKA A., *Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach*, III, Bonn 1937, 188.

[19] ROSCHMANN, *Coniecturae*... (cf. n. 6). RESCH G., *Annales ecclesiae Sabionensis nunc Brixinensis*..., I, Augustae Vindelicorum 1760.

MANUSCRIT DE SAINT-GEORGES	MANUSCRIT DU BRITISH MUSEUM, ADDITIONAL 18360
« ... nomen... prostat his verbis: Incipit Bartholomaeus » (Resch, p. 74)	« Incipit Bartholomaeus » fol. 1r
« Codex ex membrana totus folia continet 159 » (Roschmann, p. 8)	sans les gardes le manuscrit compte 159 folios

Position de quelques légendes

Valentinus fol. 26 (Resch, p. 288)	Valentinus fol. 26ra
Maxentia fol. 32 (Resch, p. 235)	Maxentia fol. 32ra
Sisinius fol. 36 (Resch, p. 224)	Sisinius fol. 36vb
Vigilius fol. 42 (Resch, p. 194)	Vigilius ff. 41va-43va
Cassianus fol. 72 (Resch, p. 75)	Cassianus ff. 72va-73ra
Octava nativitatis gloriosae virginis Mariae fol. 101 (Roschmann, p. 8)	De octava nativitatis sanctae Mariae fol. 101ra.

Dans une communication faite en 1905 à Sette [20] par le bibliothécaire de l'abbaye Saint-Georges de Fiecht, à ce moment Dom Pirmin Ritter, celui-ci signalait que le manuscrit du légendier de Barthélemy était inscrit au catalogue de 1796 sous la cote 12. I.: l'Additional 18360 porte dans la marge supérieure de son fol. 1r, à droite, la signature I. 12. L'interversion des chiffres, soit au catalogue soit dans leur transmission jusqu'à nous, est sans doute fortuite: la coïncidence essentielle demeure.

Enfin, s'il subsistait quelque doute, la comparaison des rubriques du manuscrit de Londres avec les titres de la copie moderne de Trente, titres traduits et publiés par le P. Paltrinieri, la dissiperait; la correspondance entre les deux témoins ne se dément pas [21].

Description sommaire du manuscrit:

XIVe s. – plutôt que XIIIe selon Roschmann (p. 21) ou bien fin XIIIe Resch (p. 74) –, parch. 165 × 120 mm., ff. 159 + trois gardes au début et une à la fin

[20] SETTE, *Fra Bartolomeo*.., 25.

[21] Un exemple: la rubrique « Paulus primus eremita » dans le ms. Barberini 2300, est rédigée « De duobus iuvenibus martyribus et de vita Pauli eremitae » dans le ms. de Londres, et « Di due giovani martiri e di S. Paolo eremita » dans la table publiée par le P. PALTRINIERI, *Un nuovo codice*..., 6.

(numération moderne 163 ff.), une seule main, 2 col. Une table des rubriques est inscrite, sur trois colonnes, au verso de la troisième garde; ses derniers titres, faute de place, ont été reportés à la fin du volume, garde recto b. – 130 légendes; toutes celles du Carême et du Temps pascal sont omises. – Nous conservons l'ancienne foliation, qui ne compte pas les gardes.

Inc. prol. fol. 1ra: « Augustino professionis meae legifero docente didici... » *Inc. opus ibid.* « Adventus Domini celebratur per quatuor dominicas... ».

Expl. fol. 155ra (Iosaphat) « ... ubi innumera miracula per eorum merita Dominus operatur. Explicit liber qui dicitur Bartholomaeus ».

ff. 155rb-159vb Sermo de Adventu, *inc.* « Hora est iam nos de somno surgere. Hoc tempus dicitur tempus adventuum quia cantus Ecclesiae de adventibus Christi sunt. Tripliciter... », *expl.* « ... et bona opera abundantius fiant » [22].

Aux manuscrits déjà nommés il y a lieu d'ajouter:

13. Admont, Stiftsbibliothek 681.

xive s., parch., 198 × 130 mm., ff. 129 (+ 1 garde au début), longues lignes, une seule main. Sans titre au début. – 324 légendes.

Inc. prol. fol. 1r « Augustino professionis meae legifero docente didici... » *Inc. opus ibid.* « Adventus Domini per quatuor dominicas celebratur... ».

Expl. fol. 129r (Iosaphat) « ... ubi innumera miracula per eorum merita Dominus noster Iesus Christus operatur. Qui vivit et regnat amen. Explicit liber Bartholomaei de passionibus et miraculis sanctorum per totum annum. Finito libro etc. ».

14. Gdańsk (Danzig), Biblioteka Gdańska, Polskiej Akademii Nauk, St. Marien Qu. 67.

xive s., parch., 180 × 120, ff. 163.

Epilogus **ff.** 118v-160r, 78 légendes: *inc.* « De adventu Domini. Adventus Domini celebratur per IIII^or dominicas... » [23].

15. Graz. Universitätsbibliothek 753.

xive s. (1379), parch., 280 × 190, ff. 264. Olim Bénédictins de S. Lambrecht 169.

Epilogus ff. 204v-264v; *titulus* « Incipit liber fratris Bartholomaei extractus de vita et passionibus sanctorum ».

Inc. « Augustino professionis meae legifero docente... ».

Expl. (Catharina) « ... passa est autem vii kal. decembris feria sexta hora tertia... Explicit Bartholomaeus... per manus Heinrici de Tetilbach in vigilia Bartholomaei a. [13]79 » [24].

---

[22] Ici anonyme, ce sermon est le premier de la collection *Sermones de dominicis, De epistolis* de Guillaume Peyraut, OP: cf. *Archivum Fratrum Praedic.* 18 (1948) 209.

[23] Cf. Günther O., *Katalog der Danziger Stadtbibliothek*, V, *Die Handschriften der Kirchenbibliothek von St. Marien...*, Danzig 1921, 560-561.

[24] Cf. Kern A., *Die Handschriften der Universitätsbibliothek Graz*, II, Wien 1956, 26.

16. Graz. Universitätsbibliothek 928.

xve s. (1438), pap., 220 × 140, ff. 227.

ff. 1-156 Pronuntiamentum de sanctis (*seu* Epilogus)

Inc. « Adventus Domini celebratur per quatuor dominicas quia quatuor sunt adventus Domini... ».

Il manque plusieurs feuillets à la fin du légendier [25].

17. Klosterneuburg, Stiftsbibliothek 1236.

xiiie s. (circa 1263), parch. 153 × 100 mm., ff. I + 111, longues lignes (table 2 col.), une main pour le corps du légendier. Table des rubriques fol. 1ra-vb.

ff. 2r-105r Passionale de sanctis fratris Bartholomaei.

Inc. prol. « Augustino professionis meae legifero docente didici... ».

Inc. opus f. 2v « Adventus Domini celebratur per iiii^or dominicas... ».

Ce témoin finit par une légende qui lui est propre, *De sanctis Willebaldo et Wunnibaldo*, laquelle fait suite à celle de Ste Catherine: *Expl.* « ... ardens per triduum est inventus, qui sicut caelitus est accensus sic et divinitus est extinctus. Amen ».

ff. 106r-111v De sancta Barbara (cf. BHL 913).

Huit légendes, lesquelles devaient porter les nn. c-cvij, ont disparu entre les ff. 101v et 102r; il en reste 90 de l'*Epilogus* et 2 propres au témoin. A la suite de la table, f. 1vb, une main contemporaine, mais que nous croyons différente de celle du copiste du légendier, a inscrit la notule « Anno ab incarnatione Domini m^o. cc^o. lx^o. iii. [= 1263] ego Hainricus Saxo suscepi ordinem sacerdotalem Pataviae. In Pentecostes. In nomine Domini ». En raison de son ancienneté, nous retiendrons ce témoin dans l'inventaire général.

18. München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 12657.

xiii-xive s., parch., 184 ff. – Provient des Chanoines réguliers de S. Pancrace de Ranshofen. – A s'en tenir au catalogue sommaire du fonds latin [26], ce volume contiendrait une collection de sermons *De tempore et de sanctis*, de Barthélemy de Vicence; en fait, sur ses ff. 41v-85v, il renferme un bon nombre de légendes de l'*Epilogus*, du 29 déc. au 28 oct.

Inc. « Thomas Cantuariensis archiepiscopus fuit temporibus Alexandri papae et Friderici primi imperatoris... ».

Expl. (De sanctis Simone et Iuda) « ... quia Deus homini inspirat se amare et mandata eius servare etc. » « Explicit Bartholomeaus de sanctis ».

19. Nürnberg, Stadtbibliothek, Cent. II 57.

xive s. (après 1336), parch., 292 × 220 mm., ff. 82, 2 col. Provient de l'ancien couvent dominicain de Nürnberg [27].

---

[25] Ibid 132-133.

[26] Cf. *Catalogus codicum latinorum Bibliothecae Regiae Monacensis*, II², Monachii 1876, 83.

[27] Cf. Schneider K., *Die Handschriften der Stadtbibliothek Nürnberg*, II¹, *Die lateinischen Handschriften*, I, *Theologische...*, Weisbaden 1967, 183-184. Les autres pièces contenues dans le volume prêtent à penser qu'il tire son origine de Trente.

ff. 2ra-75va Bartholomaeus Tridentinus, Liber epilogorum in gesta sanctorum.

Inc. prol. fol. 2ra « Augustino professionis meae legifero docente didici... ».

Table des rubriques ff. 2ra-3rc (sur 4 col.)

Inc. opus fol. 3va « *De adventu Domini. I.* Adventus Domini celebratur per quatuor dominicas... ».

Expl. fol. 75vb (Daniel) ...festumque celebre statuitur iii die ianuario intrante. Deo gratias. Amen ».

Postscriptum ff. 75vb-76ra « Ut finis concordet principio, obsecro in nomine Iesu Christi legentes et intelligentes hoc opusculum ut, si forte aliqua invenerint quae alibi non repererint, non aestiment me de meo aliqua posuisse, sed in diversis libris lecta et a fide dignis audita et mihi cognita me noverint scripsisse. Si autem pauciora de aliquo quam legerint vel noverint reperiunt, nec etiam illud mihi imputent, quia aut exemplaria non habui aut plura non novi. Feci ergo quod potui. Poterit et quilibet de sanctis sibi notis apponere, vel etiam si qua displicent omittere. Scio enim diversis diversa placere. Titulus autem et robur libelli sicut dignum est, Summo Pontifici, ad cuius pedes propria reserventur. Nam sicut cunctis praeeminentius auctoritas, sic et sanctitas istius votis petentium non dedignetur abesse. *Licentia*.

Benedicti sint a Domino qui haec scripta legerint, aliis commodaverint, contulerint vel retulerint, et ut cum sanctis omnibus quorum in hoc libello memoria habetur habeant consortium, pro me miserrimo peccatore Bartholomaeo orare dignentur.

Rex miserere Deus, petit a te Bartholomaeus.
Ora Virgo Deum, quod salvet Bartholomaeum.
Curia tota Dei, memor esto Bartholomaei ».

L'Epilogus a subi ici des partes sérieuses, par le fait de l'ablation de feuillets en six endroits différents – entre les ff. 44v-45r, 48v-49r, 52v-53r, 58v-59r, 63v-64r et 67v-68r; 55 légendes ont disparu complétement et 12 en partie.

20. St. Paul im Lavanttal, Stiftsbibliothek 124/3.

xive s., parch., 180 × 120 mm., ff. 74, 2 col.

ff. 3r-74v Fratris Bartholomaei extractus de vita et passionibus Sanctorum.

Inc. prol. fol. 3ra « Augustino professionis meae legifero docente didici habere caritatem et facere quicquid vellem... ».

Expl. fol. 74r (Iacobus intercisus)... capite sic praeciso consummatus et v kal. decembris feria vj a fidelibus sepelitus »[28].

Sous les numéros 376 et 377, le catalogue du Musée Diocésain de Trente enregistre une collection qu'il intitule « Epilogus Vitae Sanctorum di fra Bartolomeo da Trento ». C'est là une identification fort suspecte. Il s'agit d'un ancien légendier choral, du Chapitre de la Cathédrale; deux grands volumes en parchemin, du xve s., qui se partagent à peu près par moitié le cycle sanctoral, l'un commençant au début, l'autre au 26 juin, en la fête de S. Vigile. Les informations données par le catalogue ne permettent pas de reconnaître l'*Epilogus*, et nous partageons sans réserve le doute exprimé par Casagrande:

> « Si dubita, nonostante le asserzioni di parecchi scrittori, che questo codice riproduca esattamente *l'Epilogus* di Fra Bartolomeo »[29].

Nous ne possédons pas d'informations qui autoriseraient un jugement catégorique sur la nature exacte de ce légendier.

Jadis le couvent dominicain de Vienne possédait un exemplaire de l'*Epilogus*. Il était enregistré dans le catalogue de la bibliothèque conventuelle établi en 1513 par Martin Purlwasser, sous la désignation: « F. 18. Legenda Bartholomaei, incipit 'Augustino professionis meae', et finit 'imperfectio' »[30].

II. – L'inventaire de l'« Epilogus »

Nous voudrions tenter maintenant de faire l'inventaire du légendier tel qu'il fut conçu et réalisé par Barthélemy. Pour établir cet inventaire nous interrogerons neuf témoins parmi les plus anciens. Les dépositions individuelles seront signifiées par la présence ou non du déposant en regard de chacune des pièces; si le témoin est nommé, il contiendra la légende concernée; s'il ne l'est pas, il l'omettra. Cette disposition a été choisie et en raison de sa simplicité et en raison de son pouvoir évocateur: un simple regard permettra de découvrir d'une part les accords constants, d'autre part la diversité des témoignages négatifs. Les sigles employés pour signifier les manuscrits interrogés seront:

---

[28] Nous tenons à exprimer ici notre reconnaissance au P. Dr. Bernhard Knapp qui a eu l'obligeance de nous informer sur ce manuscrit.

[29] Casagrande V., *Catalogo del Museo diocesano di Trento*, Trento 1908, 76.

[30] Cf. Gottlieb Th., *Bibliothekskataloge Österreichs*, I, *Niederösterreich*, Wien 1915, 332 lignes 24-25. Il existait aux Archives Généralices OP (Santa Sabina), une copie faite en 1759 du manuscrit acheté à Rome par Trombelli (Bologna, Università 1794): cette copie, qui existait encore à la fin du siècle dernier, est actuellement perdue.

A	Admont 681	324 légendes [31]
B	Bologna, Università 1794	128 lég.
C	Chiari, Morcelliana	221 lég.
K	Klosterneuburg 1236	92 lég.
L	London, BM., Addit. 18360	130 lég.
Lᵘ	Lucerne, Zentralbibl., Kantons-bibl. 27	357 lég. (64 sont perdues)
N	Nürnberg, Stadtbibl., Cent. II 57	366 lég. (55 sont perdues)
V	Biblioteca Vaticana, Barber. lat. 2300	276 lég. (cesse au 20-8)
Z	Zwettl 322	354 lég.

Quelques éclaircissements seront utiles pour autoriser une saisie plus exacte de la signification de la table que l'on va construire.

Barthélemy avait muni sont ouvrage d'une liste préliminaire des titres placés en tête des légendes; nous le savons par l'annonce qu'il en a fait lui-même:

« Pour permettre au chercheur de s'y retrouver rapidement, j'ai estimé utile de mettre une table générale des chapitres ou rubriques en tête de ce livre » [32].

La tradition manuscrite varie sur l'existence de cette pièce, et les témoins qui la possèdent se divisent sur son contenu et sur sa place [33]. Quelle que soit par ailleurs la qualité de leur texte, nous estimons qu'il y a lieu de reconnaître une autorité singulière aux manuscrits Lᵘ et N, les seuls à proposer la table entre le Prologue et le début du légendier proprement dit: c'est là l'ordre impliqué par l'avertissement de Barthélemy qu'on vient de lire. A part quelques menus incidents qu'il est permis d'imputer à l'inattention des copistes, ces tables couvrent exactement le contenu des témoins les plus riches, Lᵘ N V pour les parties où ils ne sont pas mutilés, et Z. Dans le cas de Lᵘ et N, il est clair que leurs pertes les ont privés des légendes annoncées dans les lieux correspondants de leur table, et il ne paraîtra pas téméraire de soupçonner que la concordance avec V se poursuivrait jusqu'à la fin

[31] Ce témoin contiendrait 325 légendes, parce qu'il dédouble celle de Ste Agnès au 21 janvier, pour en reporter la seconde partie à l'octave. Il est le seul à faire ce partage. Cf. ci-après, Table de l'*Epilogus*, n. 53.

[32] « Et ut quaerenti facilius quaeque occurrant, capitula seu rubricas de singulis in capite libri ponenda censui », Prologue.

[33] A, qui n'a pas de table, modifie le texte de manière à lui faire dire que les capitales et rubriques en tête des légendes distingueront celles-ci les unes des autres. En K et L, la table précède le Prologue; V et Z ont le Prologue sans la table; B et C omettent l'un et l'autre. Tous ceux qui possèdent le Prologue annoncent la table, réserve faite pour A.

s'il avait été conservé complet. Tels quels, Lᵘ, N, V et Z, malgré les mutilations des trois premiers, sont les témoins d'une tradition de l'*Epilogus* bien affirmée, cohérente, la plus ancienne et sans aucun doute la plus fidèle à l'original. Par conséquent, si l'on veut connaître la teneur exacte du légendier, tel qu'il fut publié par son auteur, c'est cette tradition qu'il faut prendre comme base de l'enquête. Par comparaison à ce fonds primitif, il sera facile de mesurer les appauvrissements des autres témoins, appauvrissements dont le volume inconstant et la diversité manifestent le mieux qu'ils ne sont pas dus à l'auteur de l'ouvrage; ils sont le résultat d'interventions privées, sans rapport entre elles [34].

Etant donné le but poursuivi ici, le recensement des pièces d'un témoin doit tendre à manifester son contenu primitif et non pas, à supposer qu'il ait subi des pertes au cours du temps, les seuls éléments qu'il il conserve dans son état actuel; les dommages éprouvés troubleraient la déposition que l'on veut obtenir. Certes, les restitutions ne doivent pas être seulement hypothétiques; elles demandent à être fondées sur des faits qui en garantissent la validité. Que le lecteur nous permette un exemple. Le manuscrit V a subi plusieurs mutilations dont l'une d'elles a fait disparaître la partie supérieure de son second feuillet. Sur celle-ci commençait la légende de S. Thomas apôtre (fol. 2vb): la rubrique a disparu; elle ne figure pas dans l'inventaire du témoin publié par Sette [35]. Or le texte lui-même est en très grande partie conservé; il ne s'achève qu'au cours de la colonne suivante (fol. 3ra): pour être sincère, la liste des titres de V doit faire mention de S. Thomas. Par contre, il serait téméraire de restituer les rubriques de la dernière partie du légendier absente du témoin; s'il est vraisemblable que V a d'abord été complet, il n'en existe aucun indice. Le cas de Lᵘ et N est différent; leur table nous informant sur le contenu des paties perdues, celui-ci sera signalé dans notre inventaire. Nous le distinguerons toutefois par l'emploi de l'italique pour le signifier : *Lᵘ* et *N* au lieu de Lᵘ et N.

Ce dernier témoin soulève deux problèmes particuliers. Après la légende de S. Pigmenius au 24 mars, il présente huit pièces – cinq avant l'*Annuntiatio* et trois après – inconnues des autres copies de l'*Epi-*

[34] Ce qui n'exclut pas qu'il pu se former des groupes parmi les témoins secondaires, à partir d'une copie donnée.

[35] Sette, *Fra Bartolomeo...*, 37.

logus. Ces légendes, à l'exception d'une seule (Lucius papa), ne sont pas inscrites dans la table initiale, et celle-là même qui fait exception n'est pas enregistrée à la place que sa position dans le légendier exigerait – immédiatement avant le 25 mars – on la trouve entre les rubriques 73 et 74 du 7 et 10 mars. L'absence de ces pièces dans les autres copies, le silence de la table feront soupçonner le fait d'additions postérieures. Barthélemy en est-il l'auteur ? Le doute est permis en raison de l'âge du témoin (après 1336). Dans l'incertitude, les huit légendes en cause seront enregistrées en appendice de l'inventaire qu'on lira plus loin.

Le second problème est posé par le récit de la mort de l'évêque Adelpret, honoré à Trente comme martyr. La relation, suivie d'une collection de miracles, est insérée après la légende de S. Lambert (17 sept.). De même que dans le cas précédent, les autres témoins de l'inventaire et la table des rubriques de N lui-même ignorent S. Adelpret. Sans doute le personnage pouvait ne pas intéresser hors de Trente, ce qui expliquerait l'abandon du récit dans les autres copies, mais l'inverse n'est pas moins vraisemblable: dans un exemplaire de l'*Epilogus* transcrit à Trente – c'est le cas de N – le culte d'Adelpret a pu inciter à l'addition de sa légende. Nous inclinons cependant à tenir les deux pièces pour authentiques, mais parce qu'il reste un doute, nous les reporterons comme les précédentes en appendice de l'ventaireni. Pour autant, l'intérêt qu'elles doivent susciter n'échappera pas aux érudits de Trente: ce sont les premiers textes hagiographiques médiévaux mis à jour relatant le meurtre de l'évêque et justifiant son culte.

Dans l'inventaire général de l'*Epilogus*, l'inscription des témoins en regard d'un titre ne préjugera pas de l'identité ou non du texte en chacune des copies nommées. Car il existe une grande variété dans la transmission des légendes; ici tel trait particulier est omis, là, tel autre. Ce sera l'affaire de l'éditeur éventuel de l'ouvrage de déterminer en chaque cas, s'il est possible, la forme authentique. Aucun des témoins anciens ne devra être écarté a priori, parce que tous sont susceptibles de conserver des éléments remontant à l'original et absents des autres copies. Ainsi le manuscrit L permettrait de dater l'*Epilogus* grâce à une information qu'il paraît seul à proposer. La légende de S. Clément s'y achève par ces mots:

« Romae cardinalatum habet, in quo nunc est domus domini Raynerii diaconi cardinalis ».

Les autres témoins ou bien omettent cette finale ou bien n'en donnent que les premiers mots. Comme il ne peut s'agir ici que de Raynier Capoccio, décédé le 22 juin 1250, nous avons l'indication d'un terme ultime au-delà duquel on ne pourrait reporter l'achèvement de l'*Epilogus*. S'agirait-il d'une addition inauthentique ? Il ne semble pas, parce que A et Z, ce dernier jouissant d'une autorité particuliere, en attestent les premiers mots [36]: l'un et l'autre, ou bien leurs antécédents, n'ont pas achevé la transcription; la circonstance ne les intéressait pas.

Tous les témoins font des coupures ou bien abrègent peu ou prou, les plus anciens demeurant les moins endommagés. L'utilisation des plus troublés par le phénomène sera difficile et d'un médiocre bénéfice sur un chantier d'édition, parce que les coupures sont entraîné des altérations fréquentes du contexte. Certaines retouches paraissent avoir pour origine la destination du témoin. Ainsi la finale de la légende de l'apôtre S. Mathias: dans B C L^u N, et le premier état de V, elle est:

« Romani asserunt corpus eius in ecclesia Sanctae Mariae Maioris sub lapide porphyretico sepultum, et caput eius ostenditur ibidem ».

Dans A et Z elle se lit:

« **Hunc solum apostolum Theutonici gloriantur habere patronum in civitate Trevirensi** ».

K et L omettent l'une et l'autre formes; en V l'inscription primitive est effacée sans remplacement.

Ce qui est vraisemblable pour de telles retouches ne l'est pas moins pour les déplacements de légendes, l'élimination d'un grand nombre d'entre elles ou bien l'addition de fêtes ignorées de la majorité des autres témoins. Le légende de S. Daniel, martyr padouan, est au 7 nov. dans C, au 7 oct. dans L^u, à la fin de nov. dans N, au 19 janv. dans V – où une notule marginale avertit qu'elle devrait être à la suite de la Circoncision (au 3 janv.) –, or, des neuf témoins que nous allons interroger, les quatre qu'on vient de nommer sont les seuls à posséder cette légende. La multiplicité des variations dans l'ensemble de la tradition est telle qu'elle ne peut s'expliquer par l'hypothèse d'une pluralité d'éditions ayant Barthélemy pour auteur; il faudrait qu'il y ait eu presque autant d'éditions qu'il y a de témoins de l'*Epilogus*.

Il n'est pourtant pas exclu que dans ces divergences soient inscrites des traces de l'élaboration originale de l'oeuvre, comme les éta-

[36] « Romae cardinalatum habet » A; « Romae habet » Z.

pes de sa composition. Si des tiers ont ici et là retouché le texte, il semblera difficile de leur attribuer tous les remaniements. Il y a deux rédactions de la légende de Ste Justine de Padoue, l'une brève l'autre longue: celle-ci figure dans C L^u et N, celle-là dans A B Z. Les deux traditions paraissent d'égale autorité: n'est-il pas vraisemblable que les deux formes sont authentiques ? De même, la légende de Ste Maxence est courte dans L, longue dans L^u N et V: serait-on tenté d'imputer à L, témoin peut-être moins sûr, l'abréviation du texte original ? La présence des deux recensions à la suite l'une de l'autre dans Z, notablement plus ancien, interdirait une telle explication. Dans de tels cas, nous admettrions volontiers le travail de Barthélemy.

Ces constatations feront soupçonner les limites d'une table des rubriques de l'ouvrage; celles-ci ne peuvent inclure dans leur concision l'esquisse des traits propres à chaque témoin. Nous avons tenté cependant de faire parler cette table le plus possible, de telle manière qu'elle livre des informations nouvelles et sur l'étendue de l'*Epilogus* et sur le contenu global de ses principaux représentants. Chacune des inscriptions comportera les éléments suivants: d'abord un numéro d'ordre, seul moyen de repérage rapide étant donné que le secours d'une succession alphabétique est exclu. Ensuite, le titre de la légende. Les rubriques variant souvent d'une copie à l'autre, nous avons normalisé en adptant le nom proposé par la *Bibliotheca hagiographica latina*[37]. Et pour permettre de distinguer entre plusieurs saints au nom identique, nous individualisons le personnage par la date de sa fête – quantième et mois, en chiffres – au jour indiqué dans la même BHL; si cette date ne correspond plus à celle impliquée par l'*Epilogus*, il sera facile de rétablir cette dernière par la place du nom dans la séries des rubriques. Quelques remarques ici ou là, précisant soit la position soit le contenu d'un témoin divergent, seront consignées dans des notes au bas des pages; l'astérique signale ces notes, au numéro correspondant.

[37] *Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis*, edid. Socii Bollandiani, I, Bruxellis 1898-1899, II, 1900-1901. Supplementi ed. altera auctior, 1911. Nous citerons BHL, et le numéro de la pièce.

III. – Table de l'« Epilogus »

Nous rappelons les témoins interrogés: A B C K L L^u N V Z

1	Prologus*		A			K	L	L^u	N	V	Z
2	Adventus		A	B	C	K	L	L^u	N	V	Z
3	Andreas	30-11	A	B	C	K	L	L^u	N	V	Z
4	Petrus Chrysologus	4-12	A					L^u	N	V	Z
5	Lucius, rex Britanniae*	3-12	A					L^u	N	V	Z
6	Chrysanthus et Daria	25-10	A	B	C		L	L^u	N	V	Z
7	Eulalia	10-12	A		C		L	L^u	N	V	Z
8	Barbara	4 et 16-12	A	B	C		L	L^u	N	V	Z
9	Nicolaus*	6-12	A	B	C	K	L	L^u	N	V	Z
10	Sabinus (Savinus), episc. Spolet.	7-12	A					L^u	N	V	Z
11	Conceptio sanctae Mariae	8-12	A	B	C	K	L	L^u	N	V	Z
12	Syrus et Eventius	9-12	A		C			L^u	N	V	Z
13	Damasus, papa	11-12	A					L^u	N	V	Z
14	Lucia	13-12	A	B	C	K	L	L^u	N	V	Z
15	Gregorius Spoletanus	24-12	A	B				L^u	N	V	Z
16	Thomas, apost.	21-12	A	B	C	K	L	L^u	N	V	Z
17	Anastasia	25-12	A	B	C		L	L^u	N	V	Z
18	Nativitas Christi	25-12	A	B	C	K	L	L^u	N	V	Z
19	Stephanus	26-12	A	B	C	K	L	L^u	N	V	Z
20	Ioannes, evang.	27-12	A	B	C	K	L	L^u	N	V	Z
21	Innocentes	28-12	A	B	C	K	L	L^u	N	V	Z
22	Thomas, archiep. Cantuar.	29-12	A	B			L	L^u	N	V	Z
23	Trophimus et Crescentius	29-12	A					L^u	N	V	Z
24	Silvester, papa	31-12	A	B	C	K	L	L^u	N	V	Z
25	Columba	31-12	A		C			L^u	N	V	Z
26	Circumcisio*	1-1	A	B	C	K	L	L^u	N	V	Z
27	Epiphania	6-1	A	B	C	K	L	L^u	N	V	Z
28	Paulus, eremita*	15-1	A	B	C	K	L	L^u	N	V	Z
29	Hilarius	13-1	A				L	L^u	N	V	Z

1 BHL 9033. Nota bene: dans les notules qui suivent, le numéro donné à la pièce supplée pour celle-ci. Par exemple « 28 Après 43 K » signifie que la légende « Paulus, eremita » est reportée après « Agnes et Emerentiana » dans K.

5 BHL 5024 (2).

9, 15 et 16 sont partiellement mutilées en V, par le fait de l'ablation de la partie supérieure du fol. 2.

26 La table de N ajoute ici Daniel (cf. 322).

28 Après 43 K.

30	Octava Epiphaniae*	13-1	A		C			L^u	N	V	Z
31	Felix, et alter Felix	14-1	A		C			L^u	N	V	Z
32	Macarius	15-1	A	B	C			L^u	N	V	Z
33	Isidorus*	4-4	A		C			L^u	N	V	Z
34	Maurus	15-1	A		C		L	L^u	N	V	Z
35	Marcellus, papa	16-1	A		C			L^u	N	V	Z
36	Antonius	17-1	A	B			L	L^u	N	V	Z
37	Tres Gemini (Speusippus,...)	17-1	A					L^u	N	V	Z
38	Prisca	18-1	A					L^u	N	V	Z
39	Marius, Martha et filii*	19-1	A					L^u	N	V	Z
40	Bassianus, episc. Laudensis	19-1	A		C			L^u	N	V	Z
41	Sebastianus*	20-1	A		C	K	L	L^u	N	V	Z
42	Fabianus	20-1	A				L	L^u	N	V	Z
43	Agnes et Emerentiana*	21-1	A	B		K	L	L^u	N	V	Z
44	Vincentius	22-1	A			K	L	L^u	N	V	Z
45	Anastasius, miles	22-1	A					L^u	N	V	Z
46	Gaudentius, episc. Novarien.	22-1	A					L^u	N	V	Z
47	Timotheus, disc. Pauli	24-1	A			K		L^u	N	V	Z
48	Babylas, episc.	24-1	A					L^u	N	V	Z
49	Conversio Pauli	25-1	A	B		K		L^u	N	V	Z
50	Praeiectus, episc.	25-1	A					L^u	N	V	Z
51	Polycarpus, episc. mart.	26-1	A					L^u	N	V	Z
52	Ioannes Chrysostomus (et alter Ioan.)	27-1	A	B				L^u	N	V	Z
53	Paula, vid.*	26-1	A					L^u	N	V	Z
54	Iulianus (Tres Iuliani) cf.	27-1	A	B				L^u	N	V	Z
55	Geminianus, episc. Mutinen.	31-1	A	B				L^u	N	V	Z
56	Severus, episc. Ravennat.	1-2	A	B				L^u	N	V	Z
57	Brigida	1-2	A					L^u	N	V	Z
58	Ignatius	1-2	A					L^u	N	V	Z
59	Purificatio beatae Virginis	2-2	A	B		K	L	L^u	N	V	Z
60	Blasius	3-2	A	B		K	L	L^u	N	V	Z

30 et 31 Après 35 L^u.
33 Barthélemy donne ici la vie d'Isidore de Séville (fête le 4-4), au lieu de celle d'Isidore moine à Alexandrie 15-1.
39 V ajoute après cette pièce Daniel (cf. 322).
41 Après 27 K. – C est interrompu au cours de 41 jusqu'à 67.
43 Pièce dédoublée dans A (cf. 53).
53 Au 28-1, A ajoute la seconde partie de 43; L^u propose une simple rubrique, ignorée de sa table « De sancta Agnete secundo habes supra in passione eius ».

61	Agatha	5-2	A	B		K	L	L^u	N	V	Z
62	Ingenuinus, episc. Sabion., et Albuinus*	5-2	A					L^u	N	V	Z
63	Vedastus et Amandus	6-2	A					L^u	N	V	Z
64	Dorothea	6-2	A				L	L^u	N	V	Z
65	Scholastica	10-2	A	B				L^u	N	V	Z
66	Valentini (Tres)*	14-2	A				L	L^u	N	V	Z
67	Faustinus et Iovita, mart. Brixiae	15-2	A		C		L	L^u	N	V	Z
68	Iuliana	16-2	A	B	C		L	L^u	N	V	Z
69	Simeon	18-2	A	B	C			L^u	N	V	Z
70	Cathedra Petri	22-2	A	B	C	K		L^u	N	V	Z
71	Matthias, apost.*	24-2	A	B	C	K	L	L^u	N	V	Z
72	Albinus, episc.	1-3						L^u	N	V	Z
73	Perpetua et Felicitas*	7-3	A					L^u	N	V	Z
74	Quadraginta martyres	10-3	A					L^u	N	V	Z
75	Gregorius, papa	12-3	A	B	C	K	L	L^u	N	V	Z
76	Longinus*	15-3	A					L^u	N	V	Z
77	Patricius	17-3	A		C		L	L^u	N	V	Z
78	Gertrudis, abbatissa	17-3	A					L^u	N	V	Z
79	Maria ancilla	1-11 (17-3)	A		C		L	L^u	N	V	Z
80	Benedictus	21-3	A	B	C	K	L	L^u	N	V	Z
81	Pigmenius*	24-3			C			L^u	N	V	Z
82	Annuntiatio*	25-3	A	B	C	K	L	L^u	N	V	Z
83	Dominica septuagesimae*		A	B	C			L^u	N	V	Z
84	Dominica sexagesimae		A	B	C			L^u	N	V	Z
85	Dominica quinquagesimae		A	B	C			L^u	N	V	Z
86	Feria IVa in capite ieiunii		A	B	C			L^u	N	V	Z
87	Feria Va		A					L^u	N	V	Z
88	Feria VIa		A					L^u	N	V	Z

62 BHL 4274.
66 BHL 8462, à savoir « Valentinus episc. Raetiarum », au 7-2.
71 Après 77 L.
73 Imprimée d'après V dans HOLSTENIUS L., *Opuscula tria veterum auctorum : Passio... Perpetuae et Felicitatis...*, Romae 1663, *Testimonia*, p. 64-65. La table de N ajoute ici, au 4-3, « Lucius papa » (cf. 361).
76 et 77 Avant 70 A.
81 N ajoute ici les pièces que nous reportons en Appendice, 360-364, non mentionnées à la table initiale du témoin (361 excepté, inscrit après 73).
82 N ajoute les pièces 365-367, non enregistrées à la table.
83 Le prologue de cette pièce forme un chapitre séparé dans N et Z. – L omet toutes les légendes du cycle Carême-Temps pascal.

89 Sabbato	A			L^u	N	V	Z
90 Dominica Iª	A	B		L^u	N	V	Z
91 Feria IIª	A			L^u	N	V	Z
92 Feria IIIª	A			L^u	N	V	Z
93 Feria IVª	A			L^u	N	V	Z
94 Feria Vª	A			L^u	N	V	Z
95 Feria VIª	A			L^u	N	V	Z
96 Sabbato	A			L^u	N	V	Z
97 Dominica IIª	A	B		L^u	N	V	Z
98 Feria IIª	A			L^u	N	V	Z
99 Feria IIIª	A			L^u	N	V	Z
100 Feria IVª	A			L^u	N	V	Z
101 Feria Vª	A			L^u	N	V	Z
102 Feria VIª	A			L^u	N	V	Z
103 Sabbato	A			L^u	N	V	Z
104 Dominica IIIª	A	B		L^u	N	V	Z
105 Feria IIª	A			L^u	N	V	Z
106 Feria IIIª	A			L^u	N	V	Z
107 Feria IVª	A			L^u	N	V	Z
108 Feria Vª	A			L^u	N	V	Z
109 Feria VIª	A			L^u	N	V	Z
110 Sabbato	A			L^u	N	V	Z
111 Dominica IVª	A	B		L^u	N	V	Z
112 Feria IIª	A			L^u	N	V	Z
113 Feria IIIª	A			L^u	N	V	Z
114 Feria IVª	A			L^u	N	V	Z
115 Feria Vª	A			L^u	N	V	Z
116 Feria VIª	A			L^u	N	V	Z
117 Sabbato	A			L^u	N	V	Z
118 Dominica Vª de Passione	A	B		L^u	N	V	Z
119 Feria IIª	A			L^u	N	V	Z
120 Feria IIIª	A			L^u	N	V	Z
121 Feria IVª	A			L^u	N	V	Z
122 Feria Vª	A			L^u	N	V	Z
123 Feria VIª	A			L^u	N	V	Z
124 Sabbato – olim intitulabatur Vacat –	A	B	C	L^u	N	V	Z
125 Dominica in Palmis	A	B	C	L^u	N	V	Z
126 Feria IIª	A	B		L^u	N	V	Z
127 Feria IIIª	A	B		L^u	N	V	Z

128 Feria IVª	A	B				L^u	N	V	Z
129 Coena Domini	A	B	C	K		L^u	N	V	Z
130 Parasceve	A	B	C	K		L^u	N	V	Z
131 Sabbato sancto	A	B	C	K		L^u	N	V	Z
132 Resurrectio Christi	A	B	C	K		L^u	N	V	Z
133 Feria IIª	A					L^u	N	V	Z
134 Feria IIIª	A					L^u	N	V	Z
135 Feria IVª	A					L^u	N	V	Z
136 Feria Vª	A					L^u	N	V	Z
137 Feria VIª	A					L^u	N	V	Z
138 Sabbato	A	B				L^u	N	V	Z
139 Octava Paschae	A	B				L^u	N	V	Z
140 Letania maior	A	B				L^u	N	V	Z
141 Letania minor*	A	B	C			L^u	N	V	Z
142 Ascensio	A	B	C	K		L^u	N	V	Z
143 Pentecostes	A	B	C	K		L^u	N	V	Z
144 Dominica Trinitatis	A	B	C			L^u	N	V	Z
145 Ambrosius 4-4	A	B	C			L^u	N	V	Z
146 Zeno, episc. Veronen. 12-4		B	C			L^u	N	V	Z
147 Tiburtius, Valerianus et Maximus 14-4	A	B	C			L^u	N	V	Z
148 Georgius 23-4	A	B	C	K	L	L^u	N	V	Z
149 Marcus, evang. 25-4	A	B	C	K	L	L^u	N	V	Z
150 Marcellinus, papa 26-4	A		C			L^u	N	V	Z
151 Vitalis, miles Ravennat. 28-4	A	B	C		L	L^u	N	V	Z
152 Maxentia, vid. ad Tridentinum* 30-4					L	L^u	N	V	Z
153 Philippus, apost. 1-5	A	B	C	K	L	L^u	N	V	Z
154 Iacobus, apost.* 1-5	A	B	C	K	L	L^u	N	V	Z
155 Sigismundus 1-5	A					L^u	N	V	Z
156 Inventio sanctae Crucis 3-5	A	B	C	K	L	L^u	N	V	Z
157 Alexander et socii 3-5	A		C			L^u	N	V	Z
158 Florianus 4-5	A			K		L^u	N	V	Z
159 Godehardus (Gothardus), episc. 4-5	A					L^u	N	V	Z
160 Ioannes ante Portam latinam 6-5	A	B	C	K		L^u	N	V	Z
161 Coniunctio corporum Laurentii et Stephani		B	C			L^u	N	V	Z

141 Unie à 142 dans C et N.
152 Légende brève dans L (BHL 5802); longue dans L^u N et V; les deux dans Z.
154, 155, 157, 160 et 161 sont en partie ou totalement disparues de V par suite de l'ablation de la partie supérieure du fol. 11.

162	Apparitio Michaelis arch. 8-5		B	C			L^u	N	V	Z
163	Metronius, Veronen. 8-5			C			L^u	N	V	Z
164	Victor, miles Mediolan. 8-5	A		C			L^u	N	V	Z
165	Gregorius Nazianzenus 9-5						L^u	N	V	Z
166	Gordianus et Epimachus 10-5	A			K		L^u	N	V	Z
167	Marcus, Primus et Felicianus 10-5	A					L^u	N	V	Z
168	Pancratius 12-5	A		C	K	L	L^u	N	V	Z
169	Nereus et Achilleus 12-5	A		C			L^u	N	V	Z
170	Sancta Maria ad Martyres 13-5			C			L^u	N	V	Z
171	Servatius, episc. 13-5	A			K		L^u	N	V	Z
172	Felix et Fortunatus 11-6	A			K		L^u	N	V	Z
173	Victor et Corona 14-5	A	B	C	K		L^u	N	V	Z
174	Torpetus (Torpes mart.) 17-5						L^u	N	V	Z
175	Pudentiana virgo 19-5	A		C			L^u	N	V	Z
176	Iulia 22-5			C			L^u	N	V	Z
177	Desiderius, episc. 23-5					L	L^u	N	V	Z
178	Translatio S. Dominici* 24-5					L	L^u	N	V	Z
179	Urbanus, papa 25-5	A	B	C	K		L^u	N	V	Z
180	Dionysius Mediolanensis 25-5			C			L^u	N	V	Z
181	Guillelmus, dux Aquitaniae 28-5	A		C		L	L^u	N	V	Z
182	Germanus Parisiensis 28-5	A			K		L^u	N	V	Z
183	Sisinius, Martyrius et Alexander* 29-5				K	L	L^u	N	V	Z
184	Petronilla 30-5	A		C			L^u	N	V	Z
185	Cantius, Cantianus et Cantianilla, mart.* 31-5	A					L^u	N	V	Z
186	Nicomedes 1-6 (et 15-9)	A					L^u	N	V	Z
187	Nicolaus, peregrinus 2-6						L^u	N	V	Z
188	Petrus et Marcellinus 2-6	A			K		L^u	N	V	Z
189	Erasmus 2-6	A		C			L^u	N	V	Z
190	Pergentinus et Laurentinus 3-6			C			L^u	N	V	Z
191	Bonifatii (Duo, *vel* Tres)* 5-6	A		C			L^u	N	V	Z
192	Medardus 8-6	A					L^u	N	V	Z
193	Primus et Felicianus 9-6	A			K		L^u	N	V	Z
194	Barnabas, apost. 11-6	A	B	C	K		L^u	N	V	Z

178 BHL 2215.
183 BHL 7798 (b).
185 L^u a perdu ses pièces 185-224; son témoignage est restitué d'après sa table.
191 « Tres... » C.

195	Basilides et socii 12-6	A					L^u	N	V	Z
196	Antonius de Padua* 13-6		B		K	L	L^u	N	V	Z
197	Basilius Caesarien. 14-6	A		C			L^u	N	V	Z
198	Brendanus 16-5	A		C			L^u	N	V	Z
199	Vitus cum sociis suis 15-6	A	B	C	K	L	L^u	N	V	Z
200	Quiricus et Iulitta 16-5			C		L	L^u	N	V	Z
201	Marcellianus et Marcus 18-6	A		C		L	L^u	N	V	Z
202	Imerius, episc. Amerinus 17-6			C			L^u	N	V	Z
203	Gervasius et Protasius Mediolan. 19-6	A		C	K	L	L^u	N	V	Z
204	Silverius, papa 20-6			C			L^u	N	V	Z
205	Albanus 21-6	A					L^u	N	V	Z
206	Albinus (Albanus..., in Britannia) 22-6	A					L^u	N	V	Z
207	Paulinus Nolanus 22-6	A		C			L^u	N	V	Z
208	Acacius et decem milia Martyrum 22-6	A		C			L^u	N	V	Z
209	Nativitas Ioannis Baptistae 24-6	A	B	C	K	L	L^u	N	V	Z
210	Prosper 25-6			C			L^u	N	V	Z
211	Luceia et Aceia et soc. mart. 25-6			C			L^u	N	V	Z
212	Vigilius, episc. Trident.* 26-6					L	L^u	N	V	Z
213	Ioannes et Paulus 26-6	A	B	C		L	L^u	N	V	Z
214	Symphorosa cum septem filiis 18-7	A		C	K		L^u	N	V	Z
215	Septem dormientes 27-7	A	B	C	K		L^u	N	V	Z
216	Leo, papa 28-6	A	B	C			L^u	N	V	Z
217	Petrus, apostolus 29-6	A	B	C	K	L	L^u	N	V	Z
218	Paulus, apostolus 29-6	A	B	C	K	L	L^u	N	V	Z
219	Octava Ioannis Baptistae 1-7	A	B	C			L^u	N	V	Z
220	Sophia cum filiabus 1-8	A		C			L^u	N	V	Z
221	De ecclesia Sanctae Sophiae*			C			L^u	N	V	Z
222	Processus et Martinianus 2-7	A					L^u	N	V	Z
223	Translatio S. Martini 4-7						L^u	N	V	Z
224	Udalricus (Ulricus), episc.* 4-7	A			K		L^u	N	V	Z
225	Octava Apostolorum* 6-7	A		C			L^u	*N*	V	Z
226	Kilianus, episc., et socii 8-7	A		C			L^u	*N*	V	Z

196 BHL 600 (11a).
212 L et Z BHL 8605; N et V BHL 8606.
221 « Octava agie et sophye » N et V, pour « Ecclesia agie et sophie » L^u.
224 N mutilé disparaît au cours de cette pièce jusqu'à 234 en partie.
225 L^u reprend au cours de cette légende.

227	Cyrillus	9-7	A		C			L^u	*N*	V	Z
228	Felicitas cum septem filiis	10-7	A		C	K		L^u	*N*	V	Z
229	Hermagoras et Fortunatus	12-7	A		C		L	L^u	*N*	V	Z
230	Nabor et Felix Mediolanen.	12-7	A		C			L^u	*N*	V	Z
231	Margarita	20-7	A	B	C	K	L	L^u	*N*	V	Z
232	Henricus et Cunegundis*	15-7	A		C	K		L^u	*N*	V	Z
233	Divisio apostolorum	15-7	A	B	C	K		L^u	N	V	Z
234	Marina*	17-7	A		C		L	L^u	N	V	Z
235	Alexius	17-7	A	B	C	K	L	L^u	N	V	Z
236	Mamas seu Mammes	17-8 (16-7)	A		C			L^u	N	V	Z
237	Praxedes	21-7	A					L^u	N	V	Z
238	Magdalena	22-7	A	B	C	K	L	L^u	N	V	Z
239	Apollinaris, episc. Ravennat.	23-7	A	B	C		L	L^u	N	V	Z
240	Christina, virgo et mart. in Tyro	24-7	A	B	C		L	L^u	N	V	Z
241	Iacobus apost. (Maior)	25-7	A	B	C	K	L	L^u	N	V	Z
242	Christophorus	25-7	A		C	K	L	L^u	N	V	Z
243	Cucuphas	25-7	A		C			L^u	N	V	Z
244	Anna, mater Mariae	26-7	A		C		L	L^u	N	V	Z
245	Pantaleon, mart.*	27-7	A		C			L^u	N	V	Z
246	Nazarius et Celsus, Mediolan.	28-7	A		C			L^u	*N*	V	Z
247	Felix, papa	29-7	A					L^u	*N*	V	Z
248	Simplicius, Faustinus et Beatrix	29-7	A		C			L^u	*N*	V	Z
249	Abdon et Sennen*	30-7	A		C			L^u	*N*	V	Z
250	Germanus	31-7	A		C			L^u	*N*	V	Z
251	Tertullinus, mart.	4-8	A		C			L^u	*N*	V	Z
252	Ad vincula S. Petri	1-8	A	B	C	K	L	L^u	*N*	V	Z
253	Septem Machabaei	1-8	A		C			L^u	*N*	V	Z
254	Eusebius Vercell.	1-8	A		C		L	L^u	*N*	V	Z
255	Stephanus, papa	2-8	A					L^u	*N*	V	Z
256	Inventio S. Stephani	3-8	A		C			L^u	*N*	V	Z
257	Oswaldus, rex	5-8	A					L^u	*N*	V	Z
258	Dominicus*	4-8	A	B	C		L	L^u	*N*	V	Z
259	Sixtus, papa	6-8	A		C	K	L	L^u	*N*	V	Z
260	Iustus et Pastor	6-8	A		C			L^u	*N*	V	Z

232 Après 289 K
234 Après 235 L.
245 N mutilé disparaît au cours de cette pièce jusqu'à 263 en partie.
249 Rubrique « Poloctonij » Z.
258 BHL 2214.

261	Donatus, mart.	7-8	A		C		L	L^u	*N*	V	Z
262	Afra et sociae*	5-8	A		C	K		L^u	*N*	V	Z
263	Cyriacus et socii	8-8	A		C			L^u	N	V	Z
264	Firmus et Rusticus, mart. Veronen.	9-8	A	B	C		L	L^u	N	V	Z
265	Laurentius*	10-8	A	B	C	K	L	L^u	N	V	Z
266	Tiburtius	11-8	A		C			L^u	N	V	Z
267	Susanna	11-8	A		C			L^u	N	V	Z
268	Hippolytus et socii	13-8	A		C	K	L	L^u	N	V	Z
269	Cassianus, episc. Sabionen.*	13-8	A		C		L	L^u	N	V	Z
270	Eusebius, presb.	14-8	A		C			L^u	N	V	Z
271	Assumptio Beatae Mariae*	15-8	A	B	C	K	L	L^u	N	V	Z
272	Octava S. Laurentii*	17-8	A		C			L^u	*N*	V	Z
273	Agapitus	18-8	A		C			L^u	N	V	Z
274	Magnus, episc. Tranen.*	19-8	A		C	K		L^u	N	V	Z
275	Bernardus	20-8	A	B	C	K	L	L^u	N	V	Z
276	Octava Assumptionis*	22-8	A	B	C	K	L	L^u	N		Z
277	Timotheus	23-8	A					L^u	N		Z
278	Symphorianus	22-8	A					L^u	N		Z
279	Bartholomaeus, apost.	25-8	A	B	C	K	L	L^u	N		Z
280	Genesius	25-8					L	L^u	N		Z
281	Alexander, martyr Bergomi	26-8			C			L^u	N		Z
282	Rufus, mart.	27-8	A		C			L^u	N		Z
283	Augustinus	28-8	A	B	C		L	L^u	N		Z
284	Decollatio Ioannis Baptistae	29-8	A	B	C	K	L	L^u	N		Z
285	Sabina (*seu* Savina), mart.	23-8 (29-8)	A		C		L	L^u	N		Z
286	Felix et Adauctus, mart.	30-8	A		C			L^u	N		Z
287	Egidius (Aegidius)	1-9	A	B	C	K	L	L^u	N		Z
288	Octava S. Augustini*	4-9	A					L^u	N		Z
289	Nativitas Beatae Mariae	8-9	A	B	C	K	L	L^u	*N*		Z
290	Corbinianus	8-9	A		C			L^u	*N*		Z

262 Après cette pièce, sur un morceau de parchemin adventice et écrit par une autre main, K ajoute une légende « Romanus, miles et martyr » au 9-8.
265 Cf. BHL 4783 (22bis).
269 BHL 1628.
271 N disparaît au cours de cette pièce jusqu'à 273 en partie.
272 Après 273 Z.
274 et 275 Après 279 K. – V disparaît au cours de 275.
276 Après 271 K.
288 N mutilé disparaît au cours de cette pièce jusqu'à 292 en partie.

291	Hadrianus, mart.	8-9	A		C			L^u	*N*	Z
292	Gorgonius, mart.	9-9	A		C			L^u	N	Z
293	Eugenia, Prothus et Hyacinthus*	11-9	A		C		L	L^u	N	Z
294	Venerius (Generius), erem.	13-9	A					L^u	N	Z
295	Exaltatio Sanctae Crucis	14-9	A	B	C	K	L	L^u	N	Z
296	Cornelius, papa	14-9	A		C		L	L^u	N	Z
297	Cyprianus, episc. et mart.	14-9	A		C		L	L^u	N	Z
298	Nicomedes, presb. mart.	15-9	A		C			L^u	N	Z
299	Octava Nativitatis Mariae	15-9	A		C		L	L^u	N	Z
300	Euphemia virg. mart.	16-9	A		C			L^u	N	Z
301	Lucia	16-9	A		C			L^u	N	Z
302	Lambertus, episc.*	17-9	A					L^u	N	Z
303	Eustorgius, episc. Mediolan.	18-9	A		C		L	L^u	N	Z
304	Eustachius, mart.	20-9	A		C		L	L^u	N	Z
305	Matthaeus, apost.*	21-9	A	B	C	K	L	L^u	N	Z
306	Mauritius cum sociis	22-9	A		C	K	L	L^u	*N*	Z
307	Thecla*	23-9	A	B	C		L	L^u	*N*	Z
308	Iustina, mart.	26-9	A		C		L	L^u	*N*	Z
309	Cosmas et Damianus	27-9	A		C	K	L	L^u	*N*	Z
310	Michael, arch.	29-9	A	B	C	K	L	L^u	*N*	Z
311	Hieronymus, presb.	30-9	A	B	C		L	L^u	*N*	Z
312	Remedius, Tridentinus*	1-19	A		C		L	L^u	*N*	Z
313	Remigius, episc.	1-10	A		C		L	L^u	*N*	Z
314	Translatio Germani (Antissiodor.)	1-10	A					L^u	*N*	Z
315	Leodegarius, episc.	2-10	A					L^u	*N*	Z
316	Franciscus*	4-10	A	B			L	L^u	*N*	Z
317	Marcus (*seu* Marcius), papa	7-10	A					L^u	*N*	Z
318	Sergius et Bacchus, mart.	7-10	A					L^u	*N*	Z
319	Marcellus et Apuleius, mart.	7-10	A					L^u	*N*	Z
320	Prosdocimus, Patavin.*	7-11			C			L^u	*N*	
321	Iustina, Patavin.*	7-10	A	B	C			L^u	N	Z

293 Avant 291 Z.
302 N ajoute ici 368 et 369 (ff. 61ra-63ra).
305 N mutilé disparaît au cours de cette pièce jusqu'à 321 en partie.
307 Avant 305 L.
312 BHL 7142.
316 BHL 3133 (a).
320-322 Après 339 C. En marge de L^u 320 est inscrit « vacat ». La légende de S. Prosdocime devrait venir entre 339 et 340 dans N; les mutilations du témoin interdisent la vérification.
321 Rédaction courte A B Z, longue C L^u N.

322	Daniel, Patavin.*	3-1			C			L^u	N	V	
323	Reparata, virg. mart.	8-10	A	B	C			L^u	N		Z
324	Dionysius cum sociis*	9-10	A	B	C	K	L	L^u	N		Z
325	Placidia, virg., Veronen.	11-10			C			L^u	N		Z
326	Cerbonius, episc.	10-10			C			L^u	N		Z
327	Callistus (Calixtus), papa	14-10	A		C			L^u	N		Z
328	Gallus, abbas*	16-10	A		C	K	L	L^u	N		Z
329	Martha, hosp. Christi	29-7	A	B	C		L	L^u	N		Z
330	Lucas, evang.	18-10	A	B	C		L	L^u	N		Z
331	Ursula et undecim milia virginum	21-10	A		C		L	L^u	N		Z
332	Crispinus et Crispinianus	25-10	A		C			L^u	N		Z
333	Simon et Iudas, apost.*	28-10	A	B	C		L	L^u	N		Z
334	Quintinus	31-10	A		C			L^u	N		Z
335	Omnes sancti*	1-11	A	B	C		L	L^u	N		Z
336	Dies animarum	2-11	A	B	C		L	L^u	*N*		Z
337	Caesarius et Iulianus	1-11	A		C			L^u	*N*		Z
338	Benignus, presb.	1-11	A		C			L^u	*N*		Z
339	Leonardus	6-11	A	B	C		L	L^u	*N*		Z
340	Imago Salvatoris		A		C		L	L^u	*N*		Z
341	Quatuor Coronati	8-11	A		C		L	L^u	*N*		Z
342	Theodorus, mart.	9-11	A		C		L	L^u	*N*		Z
343	Martinus, Turonen.	11-11	A	B	C		L	L^u	*N*		Z
344	Britius, episc. Turonen.	13-11	A		C		L	L^u	*N*		Z
345	Mennas, mart.	11-11	A		C			L^u	*N*		Z
346	Homobonus, Cremonen.	13-11	A	B			L	L^u	*N*		Z
347	Elisabeth, vid.*	19-11	A	B	C		L	L^u	N		Z
348	Dedicatio*	18-11			C		L	L^u	N		Z
349	Caecilia, virg. mart.	22-11	A	B	C		L	L^u	N		Z

322 Avant 40 V, où se lit dans la marge la notule « Haec legenda debet poni supra post Circumcisionem ». C'est également à cette place, entre 26 et 27, que la rubrique est inscrite une première fois dans N; une seconde fois après 357, lieu où elle figure dans le légendier N.
324 K ajoute 358.
328 Entre cette pièce et 352 K a perdu les légendes 330, 331, 333, 335, 336 343, 349 et 350.
333 L^u mutilé cesse au cours de cette pièce; son témoignage est demandé à sa table initiale.
335 N mutilé manque au cours de cette pièce jusqu'à 347 en partie.
347 Pièce publiée par ABATE, *Il « Liber epilogorum »*..., 291-292.
348 La perte de plusieurs feuillets prive C d'une partie de 348 et 350, et de 349 en totalité.

350 Clemens, papa	23-11	A	B	C		L	L^u	N	Z
351 Chrysogonus, mart.	24-11	A		C			L^u	N	Z
352 Catharina, virg. mart.	25-11	A	B	C	K	L	L^u	N	Z
353 Iacobus Intercisus (miles)	27-11	A		C		L	L^u	N	Z
354 Petrus, episc. Alexandrinus mart.	25-11	A	B	C			L^u	N	Z
355 Vitalis et Agricola	4-11	A		C			L^u	N	Z
356 Saturnini (Duo)*	29-11	A		C			L^u	N	Z
357 Iosaphat et Barlaam, apud Indos*	27-11	A				L	L^u	N	Z

Appendix

358 Colomannus, mart. in Austria*	13-10	K		
359 Willebaldus et Wunnibaldus	18-12	K		
360 Proculus, episc. Veron.*	23-3		N	
361 Lucius, papa*	5-3		N	
362 Innocentius, episc. Veron.			N	
363 Alexander, episc. Cappadoc.	18-3		N	
364 Ioannes, abbas (eremita)	27-3		N	
365 Maria Egyptiaca	2-4		N	
366 Prochorus, diaconus	9-4		N	
367 Iustinus, philosophus	13-4		N	
368 Adelpretus, episc. Trident.* (et 20-9)	27-3		N	
369 Miracula eius (scil. Adelpreti)			N	

356 A la fin de cette pièce « Explicit Bartholomaeus » A.

357 « Sermo de Barlaam et Iosaphat » A. – N ajoute ici la légende 322.

358-359 Pièces données par le seul témoin K: 358 avant 325, 359 à la suite de 352.

360-367 Cf. ci-dessus notes aux nn. 81 et 82.

361 Cette pièce devrait figurer au 4-3, ou bien, d'après la table de N, entre les pièces 73 et 74.

368-369 Cf. note à 302 et ci-dessus page 346. La présence de ces pièces dans l'*Epilogus* fait tomber les principales difficultés soulevées par G. Tartarotti au XVIIIe s. (il suffit de nommer ici l'*Apologia delle Memorie antiche di Rovereto*, Lucca 1758) contre le culte rendu à Adelpret. Le témoignage de N est antérieur de trois siècles, quatre s'il est dû à Barthélemy lui-même: il relate avec détails la conspiration, le meurtre de l'évêque (20 sept. 1172 dit le texte); le pardon qu'Adelpret, avant même d'être frappé, appelle sur son meurtrier; la pénitence de ce dernier, *Aldrigetus Castelbarcensis*, qui termina ses jours sous la bure du moine à Saint-Georges de Vérone; la construction d'une église sous le patronage d'Adelpret au lieu où il succomba; les miracles qui s'y produisent. Le lecteur pourra consulter ROGGER I., notice *Adelpreto* (son culte et bibliographie), dans *Bibliotheca Sanctorum*, I, Roma, s.d. (1962), col. 247-243.

L'ANTHROPOLOGIE PHILOSOPHIQUE DU XVe SIÈCLE SOUS L'ASPECT DE L'INFLUENCE DU SCOTISME *

Prof. STEFAN SWIEŻAWSKI

Le but de cet essai est de présenter les points saillants de la philosophie de l'homme, telle qu'elle se forme au courant de l'automne du moyen âge. Désirant mettre en évidence les facteurs les plus divers et décisifs contribuant à l'apparition de ces points saillants au XVe siècle, la contribution venant de la part de la pensée scotiste fera l'objet de réflexions plus détaillées, bien que ni l'une ni l'autre optique ne pourra même pas se rapprocher d'une vue exhaustive et précise. – Ce n'est pas chose facile de bien saisir les aboutissements les plus caractéristiques des penseurs du XIVe siècle dans le domaine de l'anthropologie et d'apprécier ces accomplissements en manière juste et pertinente. La philosophie de l'homme fut toujours un des secteurs les plus importants de la réflexion philosophique, mais durant certaines périodes des problèmes précis et des aspects déterminés de ces problèmes se mettent au premier plan et c'est le devoir de l'historien de la philosophie de bien saisir ces aspects et de s'éfforcer à comprendre et à expliquer de manière satisfaisante le fait de leur apparition dans la réalité historique. Il y a un sens profond dans cette idée, qu'un des grands penseurs et historiens avait exprimée, à savoir que les deux questions philosophiques les plus significatives de la pensée du XVe siècle furent des problèmes anthropologiques: l'immortalité de l'âme et l'amour [1]. Pour que cette consta-

* L'article qu'on va lire est une partie augmentée et remaniée d'un ouvrage plus ample sur la philosophie du XVe siècle en Europe. Cet ouvrage de son côté fut conçu comme chapitre d'un livre écrit en équipe, traitant de la pensée philosophique du XVe siècle en Pologne. Les autres chapitres de ce livre étudient les différents secteurs de la philosophie polonaise de cette époque, tandis que l'ouvrage, dont cet article fut extrait et remanié, n'est consacré qu'à la philosophie européenne en dehors de la Pologne. Ceci explique le manque de mentions sur la philosophie polonaise dans cet article.

[1] CASSIRER E., *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Berlin 1927, 63.

tation si générale soit convaincante, il faut lui fournir une explication suffisamment large.

Plusieurs facteurs ont contribué au fait qu'à la fin du moyen âge commence à disparaître le genre de traités anthropologiques enracinés dans les grandes sommes de théologie ou dans les commentaires des *Sentences* ; ce sont des commentaires du *De anima* d'Aristote, suivant de plus près le texte d'Aristote et des traités consacrés tout spécialement au problème de l'âme qui occupent la place des anciens ensembles de questions anthropologiques. On a l'impression que l'ancienne anthropologie philosophico-théologique, s'efforçant à donner une image complète de la nature humaine, cède lentement le pas à la psychologie, qui vient de naître, et à l'anthropologie psychologique, mettant de plus en plus l'accent sur le problème de l'âme et de ses facultés. C'est tout-à-fait possible qu'un intérêt croissant pour le *De anima* d'Aristote, ainsi qu'une connaissance des dialogues de Platon, s'approfondissant toujours et s'élargissant, ont contribués en grande mesure à l'apparition d'un climat tout spécial, où le problème de l'immortalité de l'âme supprime sur le terrain de la philosophie de l'homme les autres thèmes.

Si en conséquence des discussions entre les partisans de Thomas d'Aquin, d'Averroès ou de Bonaventure dans la deuxième moitié du XIIIe siècle l'unité psychophysique de l'homme avec l'unité ou la multiplicité des formes substantielles dans l'homme furent les principaux problèmes anthropologiques, la situation change vers la fin du XVe siècle. Bien que l'actualité des controverses avec les averroïstes ne diminue pas à cette époque, c'est tout-de-même la spiritualité et l'immortalité de l'âme humaine individuelle qui deviennent des thèmes de première importance. De ce point de vue une comparaison des décisions anthropologiques prises au concile de Vienne (1311) et au Ve concile du Latran (1525) est bien significative. A Vienne on avait défini comme doctrine de la foi la thèse, que l'âme raisonnable et intellectuelle est la seule forme substantielle du corps humain, tandis que Lateranum quintum jugea comme incompatibles avec la foi les opinions niant la spiritualité et l'immortalité de l'âme humaine individuelle [2].

Les décisions prises au concile du Latran sont l'écho des controverses sur l'immortalité de l'âme, dont la vivacité s'intensifie durant le XVe

[2] Voir: De Wulf M., *Histoire de la philosophie médiévale*, II, 6e éd., Louvain-Paris 1936, 238; Laurent M. H., *Introductio : Le Commentaire de Cajétan sur le De anima*, dans *Thomas de Vio Cardinalis Caietanus (1469-1534). Scripta philosophica : Commentaria in De anima Aristotelis*, I, éd. Coquelle P. I., OP, Romae 1938, XXXVI.

siècle. C'est surtout en Italie du Nord, et tout spécialement à Padoue que ces disputes ont eu lieu; les averroïstes, les alexandristes, les scotistes et les thomistes furent les principaux acteurs de ces controverses. En étudiant l'histoire de l'« ancienne voie » au XVe siècle, on a l'impression que c'est le scotisme (et dans une certaine mesure l'averroïsme et l'albertisme) qui fut le courant principal au sein de la « via antiqua » [3]. L'influence du scotisme dans les universités fut considérable; à Padoue par exemple les thomistes ne sont que la troisième force, qui intervient dans les grands débats doctrinaux se déroulant dans ce centre [4].

Les deux camps « del Neritone e del Trombetta » (les thomistes, suivant le dominicain Francesco Securo da Nardò, dit « il Neritone », et les scotistes, dont le chef fut à Padoue Antoine Trombetta) [5] s'unissaient souvent en formant un seul front contre l'ennemi commun, les averoïstes [6], mais le thomisme, suivant l'opinion de Cajétan, n'était pas assez fort vers la fin du XVe siècle en Italie [7] en opposition aux partisans de Duns Scot, qui étaient d'une vitalité remarquable. Les scotistes étaient d'ailleurs d'orientations diverses; les uns suivaient les idées de François de Mayronnes (Maronistae), les autres celles de Nicolas Bonetus (Bonetistae) [8]; il y avait des tendances vers une synthèse du scotisme avec l'ockhamisme et le terminisme de la « via moderna », avec Platon, avec S. Albert le Grand, avec les nouvelles idées des humanistes, avec le lullisme, et surtout avec le Docteur Séraphique, S. Bonaventure [9]. Cette dernière tentative contribuait à une certaine dépersonnali-

[3] Pierre de Candie semble ne prendre en considération que deux orientations doctrinales avec lesquelles il entreprend le dialogue, à savoir: le scotisme et le nominalisme des « modernes »: Ehrle Fr., *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia...*, dans *Franziskanische Studien* 9 (1925) 266.

[4] Voir: Dionisotti C., *Ermolao Barbaro e la fortuna di Suiseth*, dans *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Br. Nardi*, I, Firenze 1955, 228.

[5] Garin E., *La filosofia*, I, *Dal medio evo all'umanesimo*, dans *Storia dei generi letterari italiani*, Milano 1947, 350.

[6] Laurent, op. cit., XV.

[7] Parlant du thomisme, Cajétan dit expressément: « doctrina haec in Italia satis dormit » (Introduction au Commentaire de la I-II de la *Somme théol.* de S. Thomas): Wilms H., *Der kölner Universitätsprofessor Konrad Köllin*, dans *Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland*, 39, Köln-Leipzig 1941, 49.

[8] Prantl C., *Geschichte der Logik im Abendlande*, IV, Leipzig 1870, 196; Meier L., *De schola franciscana Erfordiensi saeculi XV*, dans *Antonianum* 5 (1930) 74 (Henri de Werl).

[9] Chaque espèce de ces différents « syncrétismes scotistes » pourrait être thème d'une volumineuse étude. Pour ce qui concerne les contacts entre scotisme et humanisme, voir: Hermelink H., *Die theologische Fakultät in Tübingen vor der Reformation (1477-1534)* (Inaug. Dissert.), Stuttgart 1906, 151. – L. Meier met souvent en évidence les effort des maîtres franciscains du XVe siècle en vue de synthétiser les doctrines du Docteur Subtil

sation du scotisme en faveur d'une doctrine commune de l'« école franciscaine », comme d'autre part l'influence des idées scotistes sur les thomistes[10], tellement visible vers la fin du siècle qui nous intéresse, était un des facteurs majeurs d'une profonde déformation de la pensée originale de S. Thomas d'Aquin. Toutes ces multiples influences ont eu lieu en fonction des controverses, tellement aiguës, dont divers milieux du XVe siècle furent la scène.

Les querelles dont nous parlons contribuèrent à un approfondissement et à un éclaircissement de plusieurs points obscurs et encouragèrent à poser des questions difficiles et délicates. Ce sont les étudiants qui exigèrent qu'on traite dans les cours le problème de l'immortalité de l'âme. Les averroïstes soulevaient dans les controverses en question comme thème de première importance la théorie de l'intellect et des intelligences, c'est-à-dire des esprits purs. Dans cette querelle nous pouvons constater un moment important, où le thème de la controverse fut changé; on passa du problème de l'intellect à celui de l'âme. On s'est rendu compte (Nicoletto Vernia[11]) qu'il n'y a pas identité entre intellect et âme, et que la véritable querelle de l'immortalité ne se rapporte essentiellement qu'à l'immortalité de l'âme.

Mais l'intellect, et plus précisément les deux intellects, le possible et l'agent, ne cessent pas d'être le thème central des recherches; comme nous le verrons, les difficultés qui accompagnent l'interprétation des textes obscurs d'Aristote, où il est question de l'intellect, ne sont pas la seule raison de cet état de choses, mais aussi les différentes conceptions de chacun des deux intellects, accumulées durant des siècles, et que l'on reprend en les présentant dans un cadre nouveau. Rappelons ici au moins certaines de ces théories. Voici les principales variantes: les deux

---

et celles du Docteur Séraphique. Voilà une page typique de MEIER L., *Iodocus Gartner OFM de Berching, Alexandri Halensis assecla vindobonensis saec. XV*, dans *Antonianum* 4 (1929) 298: « [Franciscani in] diversis universitatibus cum Bonaventura et Alexandro etiam Scotum magni facere perrexerunt. E.g. Parisiis Guillelmus Vorillong, cum influxu Bonaventuriano coniunxit doctrinam Scoti. Stephanus Brulifer... non solum composuit aptum commentarium in S. Bonaventurae Commentarios in Sententias, sed etiam doctrinae Scoti maxime adhaerebat... Matthias Doering est mere Scotista; Iohannes Bremer autem... S. Bonaventuram valde honorat, sed et Scotum eiusque discipulos magni facit. Idem mihi patere videtur ex Commentariis in Sententias Nicolai Lakmann et Kiliani Stetzing, qui ambo sunt doctores Erfordienses ».

[10] A ce sujet voir: LAURENT, op. cit., LI, et les articles de GILSON E., *Cajétan et l'existence*, dans *Tijdschrift voor philosophie* 15 (1953) 267-286; *Cajétan et l'humanisme théologique*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* (1955) 113-136.

[11] DULLES A., *Princeps concordiae. Pico della Mirandola and the Scholastic Tradition*, Cambridge (Mass.) 1941, 98.

intellects sont des facultés de l'âme; l'intellect possible identifié avec l'intellect « passif » est de nature corporelle; les deux intellects sont des esprits purs (des « intelligences ») existant indépendamment des individus humains et les dépassant de beaucoup en perfection; l'intellect agent est doué de perfection toute spéciale et considéré comme esprit pur, se rapprochant en perfection des attributs divins (Métatron dans le langage de la Kabbale[12]) ou tout simplement comme Dieu. Connaissant même superficiellement l'histoire de la philosophie, il n'est pas difficile de se rendre compte quels éléments, se trouvant dans cet ensemble de conceptions, proviennent de S. Thomas, d'Alexandre d'Aphrodise, d'Avicenne, d'Averroès et même de S. Augustin ou de la Kabbale.

La problématique de l'intellect et de l'âme provoque d'autres questions qui caractérisent l'intérêt psychologique de l'époque. On peut citer plusieurs problèmes typiques pour le Quattrocento qui reflètent les thèmes essentiels concernant l'intellect et sont la conséquence de ces thèmes. Ainsi, on est arrivé par exemple à se demander à nouveau, est-ce qu'il ne faudrait pas se déclarer pour l'existence d'un sens agent, en distinguant entre sens possible et sens agent, parallèlement à la distinction entre intellect possible et agent (Cajétan[13]). Le thème des facultés cognitives intellectuelles s'élargit graduellement et embrasse le problème des facultés de l'âme et celui des facultés en général; le nombre des traités concernant les facultés augmente et des thèmes spécifiques y apparaissent, tels que l'«idolum»[14] ou «le pied droit et le pied gauche»[15]. Le problème des «passions» jouit d'un intérêt croissant et c'est déjà au XVe siècle qu'apparaissent les traités *De passionibus animae*, de plus en plus nombreux dans les siècles à venir. Les traditions antiques des controverses sur la valeur des sentiments (entre stoïciens, aristotéliciens, épicuriens etc.) se

---

[12] NARDI BR., *Pico Giovanni conte della Mirandola e di Concordia*, dans *Enciclopedia Cattolica*, IX, Città del Vaticano 1952, 1352; Hénoch, après son enlèvement au Ciel, est devenu, selon le Zohar, l'ange Métatrone: JOUNET A., *La clef du Zohar*, Paris 1909, 167.

[13] Voir: S. THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, I, 79, 3 ad 1.

[14] En accord avec la terminologie de Plotin, Marsile Ficin donne aux trois facultés inférieures de l'homme (parmi les facultés sensitives et végétatives) le nom « idolum », en les opposant aux facultés supérieures: « ratio et mens »: KRISTELLER P. O., *The Philosophy of Marsilio Ficino*, New York 1943, 368-371.

[15] DRESS W., *Die Theologie Gersons*, Gütersloh 1931, 134, allègue ce texte de Gerson (*De simplif. cordis*, 11): « ... meditans fabricaverit sibi conceptum potentiae, conceptum sapientiae, conceptum iustitae, conceptum clementiae, conceptum benevolentiae et dilectionis; figat istic pedem sinistrum animae, qui est intellectus vel ratio. Deinde pedem alterum dextrum, qui est voluntas, protendat per amorem talis boni, vel potentiae, sapientiae, clementiae... ».

croisent ici avec la question concernant l'essence et la valeur de la volupté (les traités *De voluptate* et surtout l'ouvrage de L. Valla sous le même titre), une question dont l'importance s'affermit grâce au double intérêt que suscitent les perspectives naturalistes et médicales, ainsi que les réflexions sur le plan théologique et eschatologique.

Mais les recherches sur les liens existant entre l'intellect et les sens externes et internes (parmi lesquels on comptait le sens commun, la mémoire, l'imagination passive et active et la cogitative – suivant une tradition remontant jusqu'à Avicenne) ainsi que sur les liens de l'intellect avec les sentiments n'épuisent pas la problématique des facultés, tellement abondante et riche. Il nous semble qu'une place spéciale revient à la tension entre l'intellect et la volonté, c'est-à-dire aux réflexions sur la priorité d'une de ces facultés sur l'autre. Des tendances s'accumulant et se fortifiant réciproquement le long du XIVe siècle contribuèrent au XVe à un renforcement de l'orientation volontariste.

Nous savons bien que la tradition scotiste est intimement liée à un volontarisme plus ou moins radical. E. F. Jacob a raison en mettant en évidence le fait qu'avec un renouveau du scotisme au XVe siècle à Oxford (Gilbert Kymer et Thomas Gascoigne) et parallèlement à la révalorisation du volontarisme diminue la confiance dans une théologie purement rationnelle et spéculative [16]. S. Bernardin de Sienne, qui était disciple de Salutati, était aussi fidèle à la double tradition, celle practiciste de son maître Coluccio Salutati et celle du Docteur Subtil lorsqu'il dit:

> « La volontà è imperadrice di tutte e tre le... potenzie [dell'anima] e di tutti i nostri sentimenti; la volontà è regina della mente nostra » [17].

Cette tendance semble dominante à l'automne du moyen âge. On pourrait citer nombre de textes reflétant aussi fidèlement l'attitude volontariste du scotisme comme les phrases suivantes de Fra Roberto da Lecce:

> « Cum ergo in nobilissimo actu [id est fruitione] principalissime consistat beatitudo et diligere sit actus voluntatis, principalius consistit in actu voluntatis quam intellectus » [18].

---

[16] JACOB E. F., *The Fifteenth Century (1399-1485)*, dans *The Oxford History of England*, VI, Oxford 1961, 681-682.

[17] Cité par GARIN E., *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Bari 1964, 47; S. Bernardin y ajoute encore: « più cognosce chi ama che chi non ama ».

[18] Cité par SCARAMUZZI D., *Il pensiero di Giovanni Duns Scoto nel Mezzogiorno d'Italia*, Roma 1927, 95-96.

Il n'y s'agit pas seulement de l'opinion affirmant la supériorité de la volonté sur l'intellect, donc, d'une valorisation des facultés de l'âme et dans cette échelle de valeurs d'une primauté de la volonté (du vouloir) et de l'affectivité, mais aussi de l'attribution de propriétés cognitives à ces facultés volitives et affectives [19]. Le fait que dans la question débattue, concernant les relations réciproques de l'intellect et de la volonté, la majorité des solutions témoigne d'une attitude volontariste, ce fait a exercé une large et profonde influence. Cet état de choses a eu de fortes répercussions en théologie et dans ce type de spiritualité qui dominait dans la vie religieuse de l'époque. Tous ces éléments pris ensemble contribuèrent grandement à l'intensification du practicisme et de l'utilitarisme, à un déplacement de l'accent du domaine du vrai vers celui du bien, à un renforcement des recherches en philosophie morale accompagné d'une lente décadence de la passion métaphysique, enfin à l'apparition d'une abondante et précieuse production littéraire, concernant le problème de l'amour.

Envisageant tous ces aspects, il devient clair que le problème de l'amour occupe vraiment le rang d'une question anthropologique capitale de l'époque. Tous les motifs que nous venons d'énumérer contribuent à créer et à maintenir cette spécifique attitude mentale selon laquelle tout le domaine de notre amour est supérieur à l'activité cognitive de l'homme dans la mesure où la volonté domine l'intellect. Il n'est donc pas nécessaire de recourir à la divulgation du *Banquet* de Platon (la traduction et le commentaire du *Banquet* par Marsile Ficin ont une importance fondamentale) ou à ce genre de productivité poétique comme les poèmes de Benivieni et de Lorenzo de' Medici [20] pour indiquer la vraie raison de l'apparition au XVe siècle et au début du XVIe de nombreux traités sur l'amour (les *Dialoghi d'amore* de Léon l'Hébreu y tiennent la première place, mais un nombre considérable

---

[19] Nous nous bornons ici à signaler seulement quelques problèmes significatifs pour les controverses de l'époque et concernant la connaissance intellectuelle: les causes efficientes de la connaissance intellectuelle (Pic de la Mirandole écrit dans ses « thèses suivant Jean Duns Scot »: « Actus intelligendi nobiliore modo causatur ab intellectu quam ab obiecto »; cité par GARIN, *La filosofia...*, 176); le rôle des images dans cette connaissance (suivant Scot, Cajétan est de l'avis que les images ne jouent qu'un rôle accidentel dans l'acte de notre connaissance intellectuelle: GILSON, *Cajétan et l'humanisme...*, 124); la connaissance intellectuelle du singulier; l'objet propre de notre intellect et des sciences spéculatives (voir: WERNER K., *Die Scholastik des späteren Mittelalters*, IV, 1e partie: *Der Endausgang der mittelalterlichen Scholastik*, Wien 1887, 179. 183-185. 189-190).

[20] Voir p. ex.: BUCK A., *Der Platonismus in den Dichtungen Lorenzo de' Medici* (Dissert.), Berlin 1936.

d'écrits analogues circule à cette époque [21]); un climat intellectuel marqué par une orientation volontariste se répandant aussi sur le terrain de l'anthropologie en donnerait une justification suffisante. Mais la problématique de l'amour se distingue alors par d'autres caractéristiques encore; prenons en considération deux d'entre ces marques distinctives. D'abord, l'amour, dont il s'agit dans les traités et poèmes en question, c'est un amour conçu en fonction de la tension spécifique entre volontarisme et intellectualisme; ce ne sont pas seulement la volonté et les sentiments qui peuvent remplir des fonctions cognitives (voilà, l'amour qui connaît, l'«amor socraticus» et l'«amor platonicus», qui ont leur raison d'être dans ce fait; d'ailleurs c'est la première fois que Marsile Ficin fait alors usage du terme « amor platonicus » [22]), mais l'intellect est lui-même capable d'aimer, car il n'est pas uniquement faculté cognitive (« amor intellectualis »). D'autre part on arrive à concevoir l'amour dans le sens d'une force cosmique, pénétrant l'univers en le cimentant et en créant de cet univers un tout bien uni et vivant.

Dans ce contexte le thème du micro- et du macrocosme réapparaît à l'époque que nous étudions avec une nouvelle force. Grâce aux réflexions des médecins sur le terrain de la médecine théorique, qui – comme nous l'avons déjà mentionné – n'était qu'un exposé bien spécifique de la philosophie de l'homme, l'anthropologie s'enrichit de nouvelles perspectives. Le contenu philosophique des sciences de la nature, telles qu'elles furent cultivées à cette époque, ne devrait jamais échapper à l'historien des doctrines; les représentants des sciences physico-mathématiques d'alors enrichissent de manière toute spéciale l'anthropologie philosophique. C'est intéressant que dans plusieurs cas le scotisme semble avoir joué le rôle de trait-d'union entre la «via antiqua» et les nouvelles tendances scientifiques de l'époque [23]; Paul Scriptoris et Nicolas d'Orbelles en pourraient être des exemples significatifs [24].

---

[21] NELSON J. C., *Renaissance Theory of Love. The Context of Giordano Bruno's Eroic Furori*, New York 1958, énumère plusieurs textes de ce genre, caractéristiques pour l'époque, parmi lesquels et surtout: le Commentaire de Marsile Ficin au *Banquet* de Platon, les *Asolani* de Pietro Bembo, le *De amore libri tres* et le *Panegyricus in amorem* de Francesco Cattani de Diacceto, le *Libro di natura d'amore* de Mario Equicola.

[22] NELSON, op. cit., 75.

[23] HERMELINK H., *Die Anfänge des Humanismus in Tübingen*, dans *Württembergerische Vierteljahrshefte für Landesgechichte*, Neue Folge, 15 (1906) 329.

[24] Paul Scriptoris, mathématicien et astrologue renommé commente les oeuvres de Duns Scot et donne des cours de mathématique, de géographie, de grec et d'hébreux au studium franciscain à Tubingue; pareillement Nicolas d'Orbelles rédige à côté de ses ouvrages scotistes connus un *Compendium mathematicae, physicae et metaphysicae* (HERMELINK, *Die Anfänge des Humanismus*, 333; WEGERICH E., *Bio-bibliographische Notizen über Franziskanerlehrer des 15. Jahrhunderts*, dans *Franziskanische Studien* 29 [1942] 175-183).

Si des liens profonds unissent toutes choses (telle est la thèse fondamentale de la magie !), il est évident qu'une connexion intime et une analogie saisissable existent entre l'univers des étoiles, des planètes et « météores » (le macrocosme) et le monde de l'homme, dans lequel se réunissent tous les éléments constitutifs de l'univers (le microcosme). Voici les vraies raisons du fait qu'aussi bien le médecin que l'astrologue contribuent, chacun à sa façon, à un approfondissement et au développement de notre connaissance de l'homme; le premier considère comme sommet de son art professionnel la rédaction par écrit de conseils médicaux (ce n'étaient que les maîtres en médecine les plus fameux qui avaient le droit d'écrire ces « consilia »), tandis que le deuxième voit l'extrême aboutissement de ses connaissances dans l'élaboration de l'horoscope. Les disputes agitées entre différents courants en médecine théorique donnent naissance à des réflexions de plus en plus riches sur la grandeur de l'homme; les partisans de la médecine arabe, se réclamant surtout du *Canon* d'Avicenne, s'opposent aux anciennes traditions grecques d'Hippocrate et de Galène. D'autre part les médecins avec une formation platonicienne n'acceptent pas les thèses de la médecine aristotélicienne; enfin Théophraste Paracelse se déclare partisan décidé d'une médecine macrocosmique, astrologique et magique et accuse les adhérants d'orientations conservateurs d'une attitude borné et ultra-spéculative [25].

Cette image de l'homme, créature la plus stupéfiante dans le monde qui nous entoure, était toujours sous-jacente à toute réflexion philosophique authentique et donnait souvent naissance à des commentaires intéressants rédigés par des penseurs chrétiens. Le chrétien se trouve dans une tension permanente entre une vision de l'homme, roi de l'univers et « à peine moindre que les anges » [26], et un dédain de la créature, y compris de l'homme, en face de l'incomparable splendeur du Créateur, transcendant infiniment l'univers créé (« contemptus mundi »). L'ignobilité et la faiblesse de l'homme naissant et son existence tendue entre une naissance mystérieuse et une mort encore plus énigmatique, voilà

---

[25] LOCKWOOD P., *Ugo Benzi, Medieval Philosopher and Physician (1376-1439)*, Chicago 1951, 8 et 39; GUNDOLF FR., *Paracelse* (trad. franc. STELLING-MICHAUD), Paris 1935, 149-151.

[26] Psaume 8, 5-6: « Quid est homo, quod memor es eius, aut filius hominis, quoniam visitas eum ? Minuisti eum paulo minus ab angelis, gloria et honore coronasti eum... ».

des thème classiques de toute réflexion sérieuse sur le sort et la condition de l'homme [27]. Au xve siècle tous ces problèmes se teintent d'un coloris particulier. Ce ne sont plus Moïse, le roi David, l'Evangile ou le divin Platon qui sont les seuls à suggérer l'idée d'une grandeur prodigieuse de l'homme, mais c'est encore la « nouvelle médecine », l'astrologie, et aussi une influence intensifiée des traditions: néoplatonicienne, gnostique et hermétique (dont les traits sont sans aucun doute panthéistes et dont les thèses expriment l'idée fondamentale d'une identification de l'homme avec Dieu) qui contribuent au fait incontestable que les problèmes de l'homme-microcosme et de la dignité de la personne humaine apparaissent au xve siècle sous une lumière nouvelle et dans une optique jusqu'ici inconnue.

C'est donc sous un nouvel angle que l'analogie de l'homme et de l'univers est présentée et interprétée par l'anthropologie médicale et astrale toute impreignée de néoplatonisme et d'hermétisme. Comme la matière de l'univers (du ciel !) et de chaque corps céleste s'uni avec son âme appropriée (l'âme du monde, l'âme d'une planète etc.) par l'intermédiaire d'un medium très spécial, corporel par sa nature, mais subtil à ce point qu'on peut le nommer « un corps presque spirituel », de même, ce sont les « esprits », les « spiritus », les souffles vivifiants, corps tellement minces, délicats et subtils, qu'ils sont pratiquement invisibles, extrêmement agiles et se trouvant sur la limite des choses matérielles, ce sont donc ces « esprits minuscules » qui se situent en caractère de médiateurs entre l'âme humaine parfaitement immatérielle et le corps de l'homme [28]. Des « spiritus » innombrables circulent sans arrêt dans notre organisme et nous rendent possible l'accomplissement de nos diverses fonctions.

De même le problème de la grandeur de l'homme reçoit alors un cachet tout autre que dans les courants traditionnels; on s'en apperçoit surtout en parcourant les nombreux traités *De dignitate hominis*, dont la grande majorité provient du Quattrocento italien (parmi ceux-là les plus célebres sont le *De praestantia et dignitate hominis* de Giannozzo

[27] Fra Roberto da Lecce, disciple de S. Bernardin de Sienne, rédige p. ex. des ouvrages, dont les titres sont bien typiques: *De hominis formatione* et *De morte* : SCARAMUZZI, *Il pensiero*..., 92.

[28] KLIBANSKY R., PANOFSKY E. and SAXL FR., *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*, (Nelson) 1964, 264-265. Le problème de la « matière spirituelle » dans l'âme revient chez certains auteurs; on en parle comme d'une opinion probable (MINGES P., *Das Trilogium animae des Ludwig von Preussen OFM*, dans *Franziskanische Studien* 1 [1914] 296).

Manetti et le discours *De dignitate hominis* de Pic de la Mirandole, que celui-ci a eu l'intention de prononcer en inaugurant le « concile » très spécial, qu'il a voulu convoquer et qui devait réunir des croyants de toute religion du monde connu).

La vraie grandeur de l'homme ne se fonde pas sur le fait que Dieu créant l'homme l'avait créé à peine moindre que les anges, mais – comme le dit Pic de la Mirandole – cette grandeur consiste en ceci que l'homme est essentiellement libre et qu'il peut devenir ange ou animal, suivant sa propre décision. La nature humaine est donc indéterminée dans sa liberté sans bornes de choix, selon lesquels l'homme peut devenir « toutes choses »; il ressemble au caméléon, et cette marque de mutabilité libre est la raison essentielle et profonde, permettant voir en chaque homme un microcosme et lui attribuer sa vraie grandeur [29]. C'est donc la liberté et le choix infini des possibilités internes qui rapprochent l'homme de Dieu et qui expriment de la meilleure façon sa ressemblance à son Créateur; l'homme peut être nommé « dieu terrestre » et la dignité de la nature humaine est tellement grande que la raison ultime de l'Incarnation du Verbe divin n'est pas le péché originel et la nécessité d'une rédemption, mais l'union de Dieu avec la créature la plus parfaite comme but essentiel, choisi par la Providence pour l'univers dont elle dirige l'évolution. Cette réponse scotiste au *Cur Deus homo ?* posé par S. Anselme apparaît de plus en plus souvent dans l'époque qui nous intéresse [30].

Nous verrons encore qu'au courant du xve siècle la science humaine est conçue de plus en plus souvent de telle façon qu'aucune différence essentielle n'intervient entre la philosophie et la théologie. Dans cette optique la Christologie est un chapitre important de la philosophie, où l'on réfléchit sur le Christ, noeud de l'univers et Verbe incarné, véritable médiateur entre Dieu et l'humanité. Au carrefour de la Christologie, conçue de cette manière et d'une problématique purement philosophique, dans le sens classique, se dessinent dans un ensemble tout particulier certains problèmes caractéristiques pour l'époque.

Aux confins du thème de la liberté et de la nécessité, ainsi que de la raison ultime de l'Incarnation, renaît l'ancienne querelle entre le supra-

[29] La notion d'une nature humaine essentiellement indéterminée a une de ses sources dans les opinions de certains pères de l'Eglise.

[30] Parmi les auteurs admettant l'idée scotiste de la « ratio Incarnationis », il suffit de citer les quatre suivants: Giannozzo Manetti, Nicolas de Cues, Pic de la Mirandole (DULLES, *Princeps concordiae*..., 5; DI NAPOLI, G., *L'Essere e l'Uno in Pico della Mirandola*, dans *Rivista di filosofia neoscolastica* 46 [1954] 367 note 1), Marsile Ficin (NARDI BR., *Ficino Marsilio*, dans *Enciclopedia Cattolica*, V, Città del Vaticano 1950, 1241).

naturalisme, lié à la pensée de S. Augustin, et les différentes formes du pélagianisme et du semipélagianisme [31]. Il faut voir dans cette controverse les prolégomènes à la grande dispute sur la grâce et la prédestination, qui se déroule au XVIe siècle, et les préparatifs lointains aux diverses manifestations du naturalisme moderne et aux multiples formes d'un «contemptus mundi» renouvelé. Les points de contact de la Christologie, et plus précisément de l'Ecclésiologie avec la logique et l'ontologie prêtent occasion à la réapparition du vieux problème de la nature humaine dans le Christ: y a-t-il dans le Christ une union de la nature divine avec la nature d'un homme particulier, ou bien avec la nature humaine en général ? Par cette question, concernant la réalité de l'homme en général, c'est-à-dire de l'universel homme, on revient au grand problème des universaux, car on s'y demande: est-ce que le Christ réunit avec sa Personne du Verbe une nature humaine individuelle ou spécifique [32] ?

Tout cet ensemble de problèmes nous mène vers les thèmes tellement débattus de l'individuation et du réalisme radical. Le premier de ces thèmes revient avec toute sa force dans les controverses entre thomistes et scotistes à Padoue [33], étroitement uni à un des problèmes les plus scotistes, à celui de l'haeccéité. Nardi reproduit un texte d'Augustin Nifo, qui nous met en présence de toute l'actualité en anthropologie du problème de l'haeccéité, tel qu'il fut compris dans la deuxième moitié du XVe siècle. Nifo écrit:

> « Ficinus... vult rationales animas diversari numero per quosdam modos intrinsecos, quae sunt differentiae individuae, a quibusdam dictae haecceitates, et hoc sentire dicit Proclum et Plotinum et alios Platonicos (*De intellectu*, I, 3, 32) » [34].

Les gens du XVe siècle rapprochaient volontiers, comme nous le voyons, les idées scotistes de leurs sources platoniciennes. Ceci était grave dans le cas des accusations qu'on dirigeait contre le wycléfisme et l'hussitisme en reprochant au scotisme, réduit à ses sources platoniciennes, de servir de base doctrinale à ces deux grands courants de pensée hérétique; à Erfurt par exemple l'enseignement dans l'esprit de Duns Scot était

[31] En marge de ses remarques sur la philosophie de Lorenzo Valla, GARIN, *L'umanesimo italiano*..., 65, écrit: « Come ogni troppo viva posizione antimanichea, anche quella esposta in certe pagine del Valla sembra scivolare verso il pelagianismo, rischiando di deificare la natura, il piacere, 'hominumque divumque voluptas'... ».

[32] Le Christ est conçu parfois à la manière d'une idée platonicienne de l'homme incarné: MONNERJAHN E., *Giovanni Pico della Mirandola. Ein Beitrag*..., Wiesbaden 1960, 120.

[33] GARIN, *La filosofia*..., 350.

[34] NARDI BR., *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento Italiano*, Roma 1945, 162-163.

défendu, car selon Amplonius Ratynghen le scotisme préparait le terrain pour ces doctrines, qu'il considérait tellement pernicieuses [35] !

Nous sommes aussi, à l'époque qui nous intéresse, témoins du fait qu'une vieille controverse, se poursuivant depuis deux siècles et concernant la pluralité des formes substantielles dans l'homme, réapparaît dans un nouveau contexte. Ce problème classique renaît au sein des querelles purement théologiques et typiques pour l'époque, concernant l'Immaculée Conception de la Sainte Vierge, le culte du Sang du Christ etc. Ritter n'hésite pas de nommer l'Immaculée Conception « le dogme scotiste » [36]. Il est vrai que nombre de maîtres du XVe siècle suivent consciemment la tradition du Docteur Subtil dans ce problème théologique tellement débattu à l'époque; l'attitude de Gilles Charlier est bien caractéristique lorsqu'il se prononce pour Scot, car l'opinion de celui-ci est: « nunc magis communis » [37]. L'historien de la philosophie devrait être bien conscient que certaines notions en usage dans les disputes entre les partisans (immaculistes) et les adversaires (maculistes) de l'Immaculée Conception, tels: les trois espèces de conception [38] ou l'« animatio », c'est-à-dire l'introduction de l'âme (raisonnable !) dans l'organisme humain qu'elle vivifie, avec la question connexe sur l'« instans animationis » (le premier instant de vivification), que ces notions sont en étroite connexion avec le problème ontologique de la pluralité des formes.

De même, la querelle entre plusieurs théologiens – et qui se prolongea pendant des dizaines d'années – sur la possibilité des reliques du Sang du Christ et sur les fondements théologiques du culte du Précieux Sang (surtout à l'occasion du soi-disant miracle à Wilsnack en Saxe [39]) et aussi les réflexions sur l'humanité du Christ reposant dans le tombeau avant sa résurrection (fut-il alors un vrai homme ?) contiennent pas

[35] BENARY FR., *Zur Geschichte der Stadt und der Universität Erfurt am Ausgang des Mittelalters*, III, *Via antiqua und via moderna auf den deutschen Hochschulen des Mittelalters mit besonderer Berücksichtigung der Universität Erfurt*, Gotha 1919, 61-62; GIACON C., *La seconda scolastica, I grandi commentatori di S. Tommaso*, 20.

[36] RITTER G., *Studien zur Spätscholastik*, III, *Neue Quellenstücke zur Theologie des Johann von Wesel*, dans *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse*, 1926-1927, 5 Abhandlung, Heidelberg 1927, 45.

[37] DOUCET V., *Magister Aegidius Carlerii († 1472) eiusque quaestio de Immaculata Conceptione B. Mariae Virginis*, dans *Antonianum* 5 (1930) 429.

[38] « Conceptio initialis, media, perfecta »: DOUCET, *Magister Aegidius*..., 427.

[39] Voit à se sujet: MEIER L., *Der Erfurter Franziskanertheologe Johannes Bremer und der Streit um das Wilsnacker Wunderblut*, dans *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, II, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie... des Mittelalters*, Supplementband III, 2, Münster i. W. 1935, 1247-1264.

mal de matériel philosophique (pluralité des formes, notion du corps humain, constitutifs essentiels de l'homme etc.), précieux pour l'historien de l'anthropologie philosophique. Celui-ci ne doit pas non plus négliger les délibérations des théologiens de l'époque sur la résurrection universelle [40] ou bien sur l'Assomption de la Sainte Vierge; plusieurs éléments importants pour une philosophie de l'homme et approfondissant les notions de l'homme et de son corps ressortirent à l'occasion des méditations théologiques sur les dons du corps glorieux. Les controverses théologiques (concernant surtout l'Immaculée Conception promulguée solennellement comme vérité de la foi au concile de Bâle) typiques pour l'époque ne devraient donc être point négligées par ceux qui s'intéressent à l'histoire de l'anthropologie philosophique au XVe siècle. Voilà une raison de plus pour ne pas négliger l'importance des sermons, des ouvrages de spiritualité et d'ascèse etc. pour l'histoire doctrinale.

Le scotisme partage au XVe siècle le sort des autres courants de pensée. D'un côté sa spécificité doctrinale s'accentue à cause des controverses théologiques et philosophiques fréquentes et passionnantes; de l'autre, surtout dans la deuxième moitié du siècle, quand l'Eglise prend la décision d'introduire dans les universités de la Chrétienté un aristotélisme chrétien, sous le patronage d'un Aristote christianisé par force et présenté comme compatible avec le « Plato christianus »[41], un effort considérable fut entrepris pour rendre les subtilités scotistes accessibles aux gens d'intelligence moyenne. On rédige alors un grand nombre de résumés, de raccourcis, de manuels, d'extraits des oeuvres de Scot même et des grands scotistes[42]. Cette vulgarisation contribua sans aucun doute à un affaiblissement général de la vigueur et de la profondeur philosophique du scotisme. Mais en même temps les scotistes divulguent leurs idées dans toutes les parties de l'Europe (en dehors des centres universitaires les célèbres prédicateurs de l'époque sont souvent sous une

[40] Le problème de la résurrection passionnait Pomponazzi, qui tenait compte des opinions à ce sujet de Walter Burleigh, Henri de Gand, Jean Duns Scot, Marsile d'Inghen: NARDI BR., *Studi su Pietro Pomponazzi*, Firenze 1965, ch. 8: « Il dogma della resurrezione », 269-276.

[41] SWIEŻAWSKI S., *Les débuts de l'aristotélisme chrétien moderne*, dans *Organon – Annuaire* (Varsovie) 7 (1970) 177-194.

[42] MEIER, *De schola franciscana Erfordensi* . . ., 176-180; RITTER G., *Studien zur Spätscholastik*, II, *Via antiqua und via moderna auf den deutschen Universitäten des XV Jahrhunderts*, dans *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-histor. Klasse*, 1922 (7), Heidelberg 1922, 109.

influence visible du scotisme; tel un S. Jean de Capestrano[43]) et établissant des contacts de pensée avec des orientations doctrinales les plus diverses, pouvaient prétendre de proposer le scotisme comme terrain commun de rencontre et de dialogue à ce monde chrétien tellement divisé et languissant vers une unité spirituelle renouvelée[44] et vers une anthropologie plus conforme aux exigences de l'époque.

[43] SCARAMUZZI, *Il pensiero* . . ., 87-88.

[44] On rencontre p. ex. de telles tendances chez Jean de Ségovie (HAUBST R., *Johannes von Segovia im Gespräch mit Nikolaus von Kues und Jean Germain über die göttliche Dreieinigkeit und ihre Verkündigung vor den Mohammedanern*, dans *Münchener Theologische Zeitschrift* 2 [1951] 123-125).

MATTEO FRĆE (FERKIĆ, FERCHIUS) UN GRANDE SCOTISTA CROATO (1583-1669)

P. Nicola Roščić, OFMConv.

Nel settembre del 1969 ricorreva il terzo centenario della morte di Matteo Frće OFMConv. (1583-1669), uno dei più grandi teologi e filosofi croati di tutti i tempi. Con animo grato tracceremo le linee fondamentali della vita e dell'opera di questo « grande Dalmata », quale omaggio al Rev.mo P. Carlo Balić in occasione del suo 70º compleanno, che per primo ha suscitato in noi l'interesse per il Frće, suggerendoci nel 1962 lo studio di questo grande scotista del Seicento, tuttora poco conosciuto e stimato. Raccogliendo i documenti per la vita e l'attività del Frće, si è configurato sempre più intimo e pressante in noi il parallelo fra questi due grandi Croati, lontani nel tempo, ma vicini per comuni ideali religiosi, per identica passione culturale e sfera di competenza. Entrambi della stessa nazione, per simili circostanze trascorrono la maggior parte della vita all'estero. Tutti e due grandi scotisti: Frće è uno dei più vigorosi difensori del Dottor Sottile nel '600, Balić nel nostro secolo. L'uno e l'altro hanno svolto acute indagini storico-critiche circa la vita, le opere e il pensiero di Scoto. A tutti e due è comune la nostalgia della patria d'origine: Frće amava chiamarsi semplicemente « Veglensis ». Infine, P. Balić ha scritto più volte del Frće e ne ha apprezzato il contributo in campo teologico e scotista [1].

Il Frće e Balić incarnano un comune destino, che sembra contraddistinguere la storia della teologia e dei pensatori croati. Nella vita di moltissimi studiosi e scienziati croati, che hanno svolto la loro attività lontano dalla patria, si perpetua, con il suo dramma umano, il detto « inter arma silent musae ». Basti ricordare le traversie degli uma-

---

[1] Per es.: *Les commentaires de Jean Duns Scot sur les quatre livres des Sentences. Étude historique et critique*, Louvain 1927; *Skotistična škola u prošlosti i sadašnjosti*, in *Collectanea franciscana slavica*, I, Šibenik 1937, 3-54.

nisti e filosofi Giorgio Dragišić (G. Benigno Salviati), Thomas Illyricus, Marco Marulić, Giovanni Stojković, Francesco Petrić (Patritius), Giorgio Raguseo, Bartolomeo Kašić, Ruggero Bošković, e tanti altri sparsi nelle diverse nazioni. Professori e studenti croati si trovano in molte università, specialmente in quelle di Vienna, Bologna, Padova, Praga, Parigi, Roma, Budapest [2]. Anche i collegi per studenti di teologia saranno per molto tempo all'estero: a Vienna, a Bologna, a Roma, a Loreto, sul Monte Gargano, a Fermo, ad Assisi [3]. Le guerre continue non permisero la nascita di centri di studio e di seminari, come risulta anche dai resoconti della prima visita apostolica postridentina in Dalmazia nel 1579 [4]. La formazione del clero religioso e secolare si impartiva privatamente, nei conventi o presso singoli parroci. La provincia croata dei Minori Conventuali ad es. mandava i suoi novizi presso studentati italiani, per insuperabili difficoltà economiche. Gli studenti di teologia venivano distribuiti nei collegi di Roma, Assisi, Padova, Bologna, Ferrara, Ancona, Praga [5]. Lo storico P. G. Franchini così descrive la situazione:

« Provincia di quella povera Dalmazia che per fede ridottasi alle sole maritime gengive, piange le sue parti mediteranee, occupateli dalla tirannide Turchesca: anzi la Religione v'aggionge lacrime per l'Epiro et Albania, i cui conventi naufragano per la medesima procella, perdutisi, la più parte, in quello scitico nembo. Langue perciò oggi la nostra Provincia di Dalmazia, *bisognosa, non già d'ingegni, ma di Conventi di Studio, in cui li erudisca*, già che li Conventi esistenti per la vicinanza di potente e bellace vicino, troppo spesso incomodati da guerre, non rifioriscono. Suplendo però le Provincie Italiane, li ammaestrano giovini trasmessili, con farsene soggetti di riuscita: e quando tra essi non fosse mai stato altri che Ferchio da Veglia, bastarebbe egli, et a qualificar Provincia, et a dar saggio bastante di quelli ingegni » [6].

Il secolo, nel quale nacque e visse il Frće, è il più aspro di tutti per l'intreccio di lotte sanguinose contro l'avanzata dei Turchi: è il periodo in cui il nostro territorio libero sarà ridotto al punto che la sto-

[2] Cf. HARAPIN T., OFM, *L'evoluzione della filosofia presso i Croati*, in *Croazia sacra*, Roma 1943, 75-94; VANINO M., SI, *Gli studi teologici presso i Croati*, in *Croazia sacra*, Roma 1943, 95-128.

[3] BURIĆ J., *Ilirski kolegij u Garganskom gorju u 17. stoljeću*, in *Mandićev Zbornik*, Roma 1965, 235-252: con la bibliografia per gli altri collegi.

[4] VITEZIĆ I., *La prima visita apostolica postridentina in Dalmazia* (Estratto della tesi di laurea), Roma 1957, 19: « Al tempo della visita del Valier, nessuna delle diocesi dalmate aveva il seminario »; MATIĆ T., *Hrvatski književnici mletačke Dalmacije i život njihova doba*, in *Rad JAZU* 231 (Zagreb 1925) 192-238.

[5] Molte notizie a proposito si trovano nei *Regesta Ordinis* (mss. nella Curia Generalizia OFMConv., SS. Apostoli, Roma). Per es. *R.O.*, A – 34, f 73.

[6] FRANCHINI G., OFMConv., *Bibliosofia e memorie letterarie di scrittori francescani conventuali ch'hanno scritto dopo l'anno 1585*, Modena 1693, 237-238.

riografia nostrana parlerà di « reliquiae reliquiarum ». Due tragici avvenimenti ne segnano cruentemente il volto: nel 1566 l'avanzata dei Turchi verso Vienna con la morte eroica del condottiero Nicola Šubić Zrinski a Seget in Ungheria, e nel 1671 l'infame condanna a morte dei valorosi principi croati Pietro Zrinski e Krsto Frankopan in Wienerneustadt.

Mentre in tutta l'Europa si attuava la riforma conciliare tridentina, con collegi e seminari, in un generale rifiorimento teologico e liturgico, in Croazia si lottava per sopravvivere. A Zagabria sorge la prima Università solo nel 1669, l'anno di morte del Frće.

Nelle pagine che seguono tratteggeremo un breve quadro della vita movimentata e scientificamente feconda del Frće. Dopo un veloce profilo biografico, volto a puntualizzare le tappe più significative della sua vita, ci soffermeremo a precisare l'apporto che il « grande Dalmata » ha recato alla rinascita dello scotismo col determinare la vera patria e l'autentica paternità delle opere di Scoto.

I. – Breve profilo biografico

Per la vita e l'attività di Matteo Frće abbiamo molte notizie, scritte dai suoi contemporanei e da quelli che lo conobbero personalmente, come per es. P. Giovanni Franchini, P. Bonaventura Theuli, P. Bartolomeo Mastrio, P. Antonio Zeno, P. Girolamo Bertelli, P. Luca Wadding [7]. Inoltre esiste materiale inedito, specialmente negli *Acta Provinciae S. Hieronymi OFMConv.*, ora nell'archivio provinciale di Zagabria, come anche negli archivi della Curia Generalizia OFMConv. (SS. Apostoli a Roma), dell'Università di Padova, del convento di San Francesco di Veglia (dei Conventuali sino al 1783, poi del Terzo Ordine Regolare, *Indice delle scritture del convento di San Francesco della città di Veglia* di P. Felice Bartoli, OFMConv.), della Basilica del Santo a Padova. Abbiamo raccolto gran parte di questo materiale, che speriamo

[7] FRANCHINI, op. cit., 432-453; THEULUS B., OFMConv., *Triumphus Seraphicus Collegii D. Bonaventurae*, Velitris 1655, 134-136; MASTRIO B., OFMConv., *Scotus et Scotistae Bellutus et Mastrius expurgati a probrosis querelis Ferchianis*, Ferrariae 1650, 5-18; ZENO A., OFMConv., *Additio ad Scoti vitam*, Patavii 1671, 123-127; BERTELLI H., OP, *Parentalis oratio in obitu Patris Magistri F. Matthaei Ferchii Veglensis*, Patavii 1669, 3ss; WADDING L., OFM, *Scriptores Ordinis Minorum*, 3. ed., Roma 1906, 170.

di utilizzare nel prossimo futuro per una esauriente monografia sul Frće, correggendo alcune notizie lacunose o poco esatte che si tramandano nei diversi articoli, enciclopedie, dizionari [8].

Frće nacque nella città di Veglia (Vegla, Krk) sulla isola omonima nel 1583, ove fu battezzato il 23 gennaio 1583 col nome di Pietro Matteo. La sua è una famiglia croata: piuttosto semplice e dimessa. Suo padre « Zvane » fu marinaio e pescatore [9]. Dato che vi sono delle divergenze nello scrivere il cognome del nostro teologo (in forma latino-italiana: Ferchius, Ferchio, Ferchi, Ferchie; in croato: Ferčić, Ferkić, Frčić, Frće), vorrei subito precisare che la forma originaria tramandataci dai documenti è la forma veneto-italiana « Ferchie », che corrisponde alla forma croata « Frće » [10]. All'età di otto anni, dopo la morte della madre e la grave malattia del padre, Pietro Matteo fu affidato ai frati del Convento di S. Francesco di Veglia [11]. Durante gli otto anni di permanenza nel convento, Frće ricevette la prima istruzione, e poi vi trascorse l'anno di noviziato, al termine del quale emise la prima professione il 26 luglio 1599 a Muggia (Mugla, Milje) nell'Istria, da dove quindi partì per l'Italia per continuare i suoi studi. Dimorò prima a Bergamo, poi a Padova ed infine a Roma nel Collegio di San Bonaventura. Qui nel 1611 terminò la sua preparazione scientifica ottenendo il titolo di « Maestro in Teologia ». Per le sue spiccate doti, durante il triennio di permanenza nel collegio di Roma, Frće venne eletto « baccalaureus conventus » e godè

[8] Sbaralea H., OFMConv., *Supplementum et castigatio ad Scriptores trium Ordinum S. Francisci*, II, Romae 1921, 230-231; Hurter H., SI, *Nomenclator litterarius theologiae catholicae*, IV, 21; Milošević J., OFMConv., *Život i djela fra Mate Ferkića*, in *Rad JAZU* 164 (Zagreb 1906) 1-36; D'Alençon E., *Ferchio Mathieu*, in *DTC*, V, 2170-2172; Kaup J., OFM, *Ferchius Matthaeus*, in *LTK*, IV, 78; Di Fonzo L., OFMConv. *Ferchio Matteo*, in *Encicl. Catt.*, V, 1160; Grmek M., *Hrvati i sveučilište u Padovi*, in *Ljetopis JAZU* 62 (Zagreb 1957) 334-375; Krstić K., *Frće (Ferkić) Matija*, in *Enc. Jugoslav.*, III, 393.

[9] Cf. Polonijo M., *Krčka porodica Ferchie i teolog o. Mate Ferkić*, in *Bogoslovska Smotra* 22 (Zagreb 1934) 69-81.

[10] Tutti i documenti di Veglia hanno la forma veneta « Ferchie », lo stesso dimostrano i documenti notarili di Veglia e di Padova, e lo stesso Frće usa questa forma nell'opera *Osservationi sopra il Goffredo del Signor Torquato Tasso*, scritta in italiano (Padova 1642), dove sta « Mattheo Ferchie ». Cf. Polonijo, art. cit; AA. VV., *Problemi e figure della scuola scotista del Santo*, Padova 1966, 150. Per la forma croata Frće un chiarimento significativo ha dato P. Bernardino Polonijo in un'opera inedita: *Otac Mate Frće*, Šibenik 1952 (adesso nell'archivio provinciale di Zagabria). Dopo di lui la forma Frće fu ripresa nella nuova *Enciklopedija Jugoslavije* nell'art. citato di K. Krstić.

[11] *Codex Actorum Provinciae 1589-1605*, f. 30r: « Die 10 Martii 1591, Matthaeus puer, filius Ioannis de Ferchie nautae, assentiente R[everen]do P[at]re Pro[vinci]ali et f[rat]ribus Conv[entu]s acceptatus fuit ad Ordinem servatis servandis, et pro Conv[en]tu Veglae habitu Religionis indutus. Haec Vestitio facta est Veglae post secundam visitationem Provinciae P. M. Ioannis Voghigii de Vegla, Ministri Provincialis ».

l'amicizia del Rettore del Collegio P. Felice Centini da Ascoli, futuro cardinale, che più tardi (1629) lo avrebbe nominato reggente a Roma, se il Frće non fosse stato già professore di metafisica nell'Università di Padova [12].

Secondo le norme pontificie emanate da Pio V e Sisto V e secondo gli statuti del Collegio bonaventuriano, i Minori Conventuali dovevano seguire la teologia di San Bonaventura. Il Frće divenne « bonaventuriano », e tale si professò più di una volta [13]. Subito dopo aver compiuti gli studi, Frće inizia la sua attività magistrale, essendo eletto Reggente prima a Rimini, poi a Venezia e quindi a Bologna, e insegnando « in via S. Bonaventurae ». Anche se resta in Italia, le sue relazioni con la provincia d'origine non s'interrompono. Infatti nel capitolo provinciale del 1612 è eletto Custos Custodum della sua provincia per il Capitolo Generale [14].

Il Capitolo Generale del 1617, al quale intervenne, fu uno degli eventi più significativi per la sua futura attività. Infatti durante questo Capitolo il Frće svolse la disputa pubblica « pro Bonaventura contra Scotum » [15], venne eletto alla Reggenza del Collegio di Venezia insieme con P. Pietro Paolo Carnata. Ma la cosa più importante per lui fu l'elezione del nuovo Ministro Generale nella persona di P. Giacomo Montanari da Bagnacavallo [16]. Il nuovo Generale, anche lui formato nel Collegio di San Bonaventura, sceglie subito Frće come suo stretto collaboratore. Oltre che come amico del nuovo Generale, il Frće, anche per le sue doti morali e scientifiche e per la solida formazione spirituale e culturale ricevuta nel Collegio di Roma, era assai idoneo per l'attuazione della riforma interna dell'Ordine, ideata dal Concilio Tridentino e tenacemente perseguita dal Generale Montanari. Nel 1618 il nuovo

[12] Theulus, *Triumphus Seraphicus*, 134-136.

[13] Frće M., *Apologia pro Ioanne Duns Scoto in Fridericum Matenesium*, Bononiae 1620, 73: « Scotista non sum, Seraphici Collegii Romani D. Bonaventurae Baccalaureus fui, ex eo collegio Doctor prodii, Venetiis Regens D. Bonaventuram declaravi, provinciae S. Bonaventurae minister sum, et doctrinae S. Bonaventurae professor, proque B. Bonaventura etiam contra Scotum publice in comitiis generalibus Min. Con. anno 1617 Romae coactis conclusiones utcumque defendi ».

[14] Nel codice manoscritto *Acta Capituli* per l'anno 1612 si legge: « Pro electione Custodis Custodum pro Cap[itu]lo Generali proponuntur: Rev. P. Mag. Matthaeus a Vegla; Rev. P. Mag. Pasqualis a Pago... Remanet itaque Custos Custodum Provinciae Dalmatiae Rev. P. Mag. Matthaeus a Vegla ». Il Capitolo fu celebrato a Pirano il 30 agosto e nei giorni successivi.

[15] Vedi sopra nota 13.

[16] Benoffi F., OFMConv., *Compendio di storia minoritica*, Pesaro 1829 (postuma), 286s; Franchini, *Bibliosofia*, 443.

Generale inizia il suo grande viaggio attraverso le provincie europee « ad visitandum et reformandum »[17]. Lo accompagna il Frće. In Francia, nella Provincia lionese di S. Bonaventura, il Generale « curavit renuntiari Provincialem P. Mag. Matthaeum Ferchium, suorum itinerum doctissimum et foecundissimum comitem et laborum levatorem »[18]. Preso possesso, come Provinciale, della Provincia, Frće continuò a seguire il Generale nel suo viaggio. La tappa più importante fu, senza dubbio, il Convento di Colonia, dove nella Minoritenkirche si trova il sepolcro di Giovanni Duns Scoto. Essendo sorte nuovamente in quel periodo accuse e calunnie contro Scoto per screditare il valore della sua teologia e dello Scotismo in genere, il Generale Montanari dispose una nuova ricognizione della tomba e delle ossa del Dottor Sottile, che ebbe luogo nel 1619, il 13 gennaio e nei giorni successivi. Frće fu presente in qualità di testimone[19]. Questo evento segnò l'inizio della riforma spirituale e culturale dell'intero Ordine. Il Montanari indirizzò da Colonia una lettera pastorale a tutti i frati e scrisse le norme per la *Reformatio Studiorum*[20]. Era urgente risvegliare lo spirito francescano di servizio alla Chiesa, che versava in tante difficoltà. Il suo viaggio in Francia, Germania, Austria, Polonia, gli diede la possibilità di valutare la situazione. I religiosi dovevano essere i primi a difendere la Chiesa e a rinnovare gli studi dell'Ordine secondo le norme degli Statuti, delle Costituzioni, delle Cronache, adeguandoli alle principali Università europee, specialmente di Parigi e di Colonia. Il Generale non esitò a scrivere ai frati:

> « Novissimis hisce temporibus factum est ut a prisco illo sanctitatis et doctrinae candore defecerit Religio nostra, deque primaevo illo inter Fratres spiritu et scientiarum splendore non nihil offusum sit et imminutum »[21].

I maestri proposti per questa desiderata rinnovazione degli studi nell'Ordine sono Alessandro d'Hales, San Bonaventura, Giovanni Duns Scoto. Montanari esorta i frati « di conciliare amichevolmente la dottrina

[17] Frće, *Vita Ioannis Dunsii Scoti*, Bononiae 1622, 69.
[18] Ciatti F., *Annales Ordinis Minorum* (ms. SS. Apostoli, Roma), IV, f. 36v; Franchini, *Bibliosofia*, 443-444.
[19] Cf. Abate G., OFMConv., *La tomba del Ven. Giovanni Duns Scoto, O. Min., nella chiesa di S. Francesco a Colonia*, in *Miscellanea Francescana* (= *MF*) 45 (1945) 29-79.
[20] Montanari Iacobus, Bagnacaballensis, *Reformatio Studiorum Ordinis Fratrum Minorum Conv. Sancti Francisci*, Perusiae 1620.
[21] Cf. ibid. 4.

del Dottor Sottile e Dottor Serafico »[22]. Nella stessa prospettiva di rinnovamento, il Generale Montanari indirizza due lettere anche al Provinciale di Croazia, P. M° Biagio Posarić da Cherso (futuro Procuratore dell'Ordine), esortandolo a promuovere lo studio della lingua illirica nel nostro convento di San Francesco a Spalato, secondo i desideri della Congregazione di Propaganda Fide. In un'altra lettera, del 18 gennaio 1623, Montanari scrive:

> « Oltre a quello che si à ordinato a V. P. circa l'erettione dello studio della lingua illirica nel nostro convento di Spalatro [Split], Le soggiongo con la presente che è necessario che Lei mandi in Venetia un Frate della sua Provintia atto ad insegnare la predetta lingua »[23].

Come si vede, l'attività di Frće non si limitò unicamente alle opere scritte, con le quali contribuì meritevolmente alla fioritura degli studi scotistico-bonaventuriani nell'Ordine, poichè egli fu anche l'ideatore della *Reformatio Studiorum*, come pure uno dei più meritevoli ideatori del rinnovamento spirituale e religioso durante il Capitolo Generale del 1625, nel quale furono elaborate le nuove *Costituzioni Urbane* (confermate da Urbano VIII, nel 1628).

Proprio a Colonia, sulla tomba del Dottor Sottile, il Frće iniziò la sua prima *Apologia pro Ioanne Duns Scoto* e la *Vita* di Scoto. L'esperienza diretta della situazione nelle diverse provincie europee ispirò le sue sagge prese di posizione nel governo dell'Ordine. Intanto, dopo due anni di provincialato in Francia, Frće rientra in Italia, essendo stato eletto Reggente del Collegio di Bologna[24]; ivi si dedicò sempre più alla difesa di Scoto. Nel Capitolo Generale del 1623 venne eletto Socius Ordinis[25]. Due anni dopo, al termine dell'importante Capitolo Generale, durante il quale Frće « fece gran figura »[26], gli fu affidato il compito di scrivere la storia dell'Ordine in forma di *Annales*[27]. Quasi per un anno si dedicò alla raccolta di documenti; ma venuto a conoscenza che il P. Felice Ciatti attendeva allo stesso lavoro a Perugia, consegnò a lui tutti i documenti raccolti e trascritti, insieme con le notizie storiche, ritornando nel 1626 nella sua provincia croata. Si fermò a Trieste, dove

[22] Benoffi, op. cit.
[23] Queste notizie, che si trovano negli *Acta Prov. S. Hieronymi OFMConv.*, mi sono state cortesemente comunicate da P. D. Drnić.
[24] *Regesta Ordinis*, A-28, f. 183; Franchini, *Bibliosofia*, 444.
[25] Ciatti, *Annales*, IV, f. 58; Benoffi, op. cit., 287.
[26] Franchini, *Bibliosofia*, 446.
[27] Ciatti, *Annales*, IV, f. 64v. 167r; Wadding, *Annales Minorum*, XXVI, 284.

era stato eletto guardiano nel 1624 [28]; poi come guardiano andò al convento di Veglia, e divenne così Primus Pater Provinciae [29].

Quando nel 1628 P. Ottaviano Strambiati rinunciò alla cattedra di « metafisica in via Scoti » nell'Università di Padova, Frće fu nominato suo successore. Questa nomina segna un'altra data molto importante per l'attività filosofico-teologica del Veglense. In molte delle sue opere Frće esprime la sua gratitudine ai nobili della Serenissima per questa scelta, sebbene in realtà sia stato il P. Giacomo Montanari, ex-Generale dell'Ordine a procurare tale cattedra al suo valoroso collaboratore [30].

A Padova il Frće restò per 40 anni, cioè fino alla sua morte, prima come professore di metafisica, e poi, dopo due anni, come professore pubblico di teologia, essendo succeduto al defunto amico P. Filippo Fabri da Faenza. Le numerose opere filosofico-teologiche che scrisse, sono la testimonianza del suo genio fecondo e profondo, della sua vasta erudizione. Fu stimato come uno dei più noti studiosi del suo tempo. Di lui scrive un suo contemporaneo, il P. Bonaventura Theuli:

« Quae vero tantus vir scripsit, studiosi desiderant, quae voce promit, omnium nationum discipuli narrant. Hunc humilitate, integritate, caritate, ceterisque moribus ac mentis ornatibus hominem, incomparabili modo decorum, venerare, mirare, lector, quia Veglensis est » [31].

E il suo discepolo P. Antonio Zeno, nell'aggiunta alla edizione postuma della *Vita Scoti* osserva:

[28] CIATTI, *Annales*, III, f. 54v-55r: « Ab hoc anno [cioè 1513] doctissimum Magistrum Matthaeum Ferchium a Veglia Dalmatinum, praeceptorem nostrum humanissimum sequemur, qui et cura quae sibi in Capitulo Generali Romae anno 1625 imposita fuerat, rerum nostrarum colligendarum plura ab hoc anno ad nostra haec tempora collegit; non tamen perfecte cuncta disponit, nec disposuit, nec perfecit, quia gravissimis curis et ingenti quo tenetur in legendo pridem metaphysicam, deinde theologiam in publico Patavino lyceo pressus munere, historiam ab se inceptam mihi perhumaniter cessit, quem propterea frequenter citavimus... ». Negli *Acta Capit. Prov. 1619-1628* troviamo che il 14 novembre 1624 il Frće fu eletto guardiano di Trieste: « pro Conventu Tergesti Adm. Rev. P. Mag. Matthaeus de Veglia, Socius Ordinis, – affirmativa omnia » (il Codice è senza la numerazione delle pagine).

[29] *Acta Capit. Prov. 1627* : « Pro conventu Veglae propositus fuit in Guardianum Adm. R. P. Mag. Matthaeus Veglensis: habuit vota affirmativa omnia, ipso non sufragante ».

[30] FRANCHINI, *Bibliosofia*, 450-451: « Sì che l'anno 1629, trovandosi in Venetia il P. Montanari Bagnacavallo, che fu sempre gran estimatore de' virtuosi, e che in tutto il tempo di suo governo tenne sempre in impieghi honorevoli il P. Ferchio, vacata la cattedra della metafisica di Scoto nell'Università di Padova, fu conferita al P. Ferchio per opera del sudetto P. Montanari, accreditatissimo in Venetia... ».

[31] THEULUS, loc. cit.

« Quem cum Minorum Conventualium Ordo magnum ediderit, maiorem virtus educaverit, doctorem maximum orbis depraedicat, nam in philosophia Stagiritae ita scrutatus est mentem, ut veriorem invenerit ac saniorem; et in theologicis ita divina arcana subtiliter reclusit, ut subtilem cum Scoto, et cum D. Bonaventura seraphicum Universitas ipsa Patavina semper sit demirata » [32].

Particolarmente poi P. Franchini esaltò la figura morale e scientifica del Frće, di cui era stato per lunghi anni strettissimo amico [33].

Come professore a Padova, il Frće fu spesso destinato a presiedere i Capitoli Provinciali di Padova e della Dalmazia. Le sue relazioni con la provincia furono sempre strette, e per tutta la vita ebbe una cura particolare per il convento « nativo » di Veglia, al quale lasciò una buona parte dei suoi redditi di professore [34]. Intervenne sovente ai capitoli della sua provincia, promovendo sempre la giustizia e la vita religiosa [35]. Nel 1659, a Roma, si pensò di nominarlo Generale dell'Ordine [36]. Nel capitolo provinciale radunatosi a Veglia nel 1666, i Padri della sua provincia lo elessero Provinciale [37]. Però il Frće ormai più che ottantenne, non potendo accettare l'incarico, venne soltanto nel convento di Muggia (Milje) per accettare la nomina e designare un suo Vicario o commissario [38]. Ritornò quindi a Padova, dove morì l'8 settembre 1669. Due giorni dopo fu sepolto nel chiostro del Convento; al termine delle solenni esequie, il domenicano P. Bertelli tenne l'*Oratio funebris*. Il segretario di Frće, P. Giandomenico Furian da Pirano, pubblicò in seguito un fascicolo commemorativo, con la *Oratio funebris* e 14 elegie scritte da diversi uomini illustri per onorare la memoria dell'eccellente e dottis-

[32] ZENO, *Additio ad Scoti vitam*, 124.

[33] FRANCHINI, *Bibliosofia*, 452-453.

[34] Il Frće lasciò 120 ducati per il convento di Veglia, come risulta dal libro: *Contratti di affittanza degli stabili e dei Capitoli dal 1686-1739*, f. 18rv, conservato nel convento di S. Francesco di Veglia (adesso del Terz'Ordine Regolare).

[35] Di questo esistono molte notizie negli *Acta Prov.* e *Acta Capit.*, che qui non possiamo riprodurre per intero.

[36] CIATTI, *Annales*, IV, f. 201; FRANCHINI, *Bibliosofia*, 451-452.

[37] *Acta Prov. 1653-1679*, f. 122v e seguenti.

[38] Ibid., f. 129v-130r: « Fr. Matthaeus Ferchius Veglensis, Ord. Minor. Conv. S. Francisci, Artium et Sacrae Theologiae Doctor... Dilecto nobis in Christo Rev. Adm. P. Mag. Ioanni Matthaeo Sussich a Chersio, salutem. In Capitulo Provinciali Veglae celebrato sub die 18 octobris 1666, omnibus votis (licet absens, et Patavii, extra Provinciam, degens) in Ministrum Provincialem Dalmatiae electus fui. Provincialatus autem onus importabile est mihi nedum annoso, sed decrepitae aetatis atque creberrimis, gravibus ac diuturnis aegritudinibus oppresso. Ne tamen tota Provincia, grandi cum vexatione Fratrum et ingenti sumptu, novum Capitulum celebrare cogeretur, simul etiam ne unanimi omnium electorum suffragio ingratus et solus resisterem, electionem de me factam ratam habui ». Nella stessa lettera nomina il suo Commissario conferendogli tutta la potestà per il governo della Provincia sino al prossimo Capitolo. La lettera fu pubblicata a Muggia « die 8 Iulii 1667 ».

simo teologo [39]. Il successore del Veglense alla cattedra di teologia, P. M° Felice Rotondi, in segno di riconoscenza eresse un monumento commemorativo nella Basilica del Santo, che si può ammirare tuttora [40].

Questi sono soltanto alcuni tratti della vita, combattuta e sofferta, del Frće, vita di un grande religioso e studioso, che ha dato un contributo notevole e duraturo alla meravigliosa rinascita della scuola francescana del '600, giustamente indicata come l'« aurea aetas » dello scotismo.

II. – Attività scientifica del Frće

Abbiamo già detto che il Frće fu Reggente degli Studi di Rimini, Venezia e Bologna, dove insegnò metafisica e teologia « in via S. Bonaventurae » [41]. Avvenimento decisivo per la sua attività fu il viaggio attraverso l'Europa, compiuto con il Ministro Generale Montanari negli anni 1618-1619, e particolarmente la visita al convento di Colonia, dove nella Minoritenkirche si trova il sepolcro di Giovanni Duns Scoto. Si è tentati di affermare che questa tappa a Colonia causò la « conversione intellettuale » del Frće, conquistandolo alla dottrina scotista. Divenne infatti un grande difensore del Doctor Subtilis, scrivendo tre apologie, due vite di Scoto, promuovendo la sua venerazione di beato, discutendo intorno all'autenticità dei suoi scritti. Un primo ciclo delle opere ferchiane è integralmente dedicato a Scoto:

1) *Apologia pro Ioanne Duns Scoto, in Fridericum Matenesium*, Coloniae 1619.

2) *Apologia pro Ioanne Duns Scoto, in Abrahamum Bzovium*, Camberii 1619.

3) *Apologia pro Ioanne Duns Scoto, in Paulum Iovium Novocomensem*, Bononiae 1620 [42].

---

[39] *Palladius, Fletus in funere Adm. Rev. P. Mag. Matthaei Ferchii Veglensis*, Patavii 1669. In quest'opera si trova la *Parentalis oratio* di P. H. Bertelli, OP, come sopra in nota 7.

[40] Gonzati B., OFMConv., *La Basilica di S. Antonio di Padova descritta ed illustrata*, Padova 1852, II, 287-289.

[41] Di questo primo periodo dell'attività scientifica di Frće non abbiamo nessuna opera scritta. Recentemente fu scoperto un ms. del Frće nella biblioteca di Sarnano, che risale al 1621, cioè al tempo dell'insegnamento a Bologna. Sono appena sette fogli: *Quaestio prima libri III Physicorum*. Cf. Abate G., OFMConv., *Antichi manoscritti ed incunaboli dell'ex-biblioteca OFMConv. di S. Francesco, ora Bibl. comun. di Sarnano (Marche)*, in *MF* 47 (1947) 478-529. Codice E. 137, ff. 216r-219.

[42] La seconda edizione di tutte e tre le *Apologie* fu fatta a Bologna nel 1620 con il titolo: *Apologiae pro Ioanne Duns Scoto, Doctore Subtili*, libri tres, Typis Sebastiani Bonomii.

4) *Vita Ioannis Dunsii Scoti, Franciscani, Doctoris Subtilis*, Bononiae 1622 [43].

5) *Vita Ioannis Dunsii Scoti, Doctoris Subtilis, Ord. Min.*, Patavii 1671 (edizione postuma a cura di P. Antonio Zeno, con una *Additio ad Scoti vitam* dello stesso Zeno).

6) *Oratio in Ioannem Dunsium Scotum, Doctorem Subtilem* (declamata in Universitate Patavina die tertia Novembris 1634), Patavii 1634.

7) *Discussiones Scoticae de Commentariis Metaphysicis et Reportatis Parisiensibus ascriptis Io. Dunsio Scoto, Doctori Subtili*, Patavii 1638 [44].

Bisogna anche notare che nell'opera del Frće, che egli usava come testo di scuola, cioè *Epitome theologicum*, nella seconda edizione del 1660, fu inserita la *Vita Ioannis Duns Scoti ex Ordine S. Francisci*, scritta dal teologo agostiniano Paolino Berti [45].

Con queste opere il Frće diventa uno dei più significativi scotisti dell'epoca. Non tanto per i commentari e per l'esposizione della dottrina di Scoto, come avvenne per Fabri, Mastrio, Vulpes, ecc., quanto piuttosto per il contributo dato in difesa di Scoto. Il suo maggior merito è di aver notevolmente contribuito con Luca Wadding, Ugo Cavello, Ugo Magnesius, Ivo da Parigi e tanti altri scotisti di quell'epoca, al consolidamento dello Scotismo nel '600, quando cioè

> « Accademia Salmaticensis et post paulum Complutensis proscribere intentant Ordinis Minoritici Scholam et B. Ioannis Duns Scoti doctrinam » [46].

In quel tempo si cercò nuovamente di divulgare la falsa tesi intorno alla morte del Dottor Sottile, particolarmente dopo la pubblicazione degli *Annales ecclesiastici* da parte di Abramo Bzovio, OP (1567-1637). Infatti a questo domenicano polacco Paolo V affidò la continuazione dell'opera del card. Cesare Baronio (1538-1607), il quale aveva scritto e pubblicato i primi dodici volumi, cioè sino all'anno 1198. Bzovio portò l'opera sino al volume XXI, che corrisponde all'anno 1572. Egli pubblicò proprio in quegli anni (1616-1630) i suoi volumi, nei quali fra l'altro la morte di Scoto, collocata nel 1294, è descritta con queste parole:

---

[43] La seconda edizione è del 1629: *Vita Ioannis Dunsii Scoti, Franciscani, Doctoris Subtilis, et Apologiae pro eodem*, Ex Typographia Io. Dominici Roncalioli.

[44] La prima parte fu scritta indipendentemente dalla seconda. Già nel 1631 fu concessa la licenza per stampare la *Discussio Scotica : de auctore Commentarii metaphysici Scoto adscripti*, come risulta dai R.O., A – 32, f. 52.

[45] Matthaei Veglensis, *Epitome theologicum*... Cui hac secunda editione accuratius correcta *Vita Scoti* est praeposita. Sono infatti solo 13 pagine.

[46] Cf. Wadding, *Annales Minorum*, XXVII, 97.

« Hoc anno, volens nolens, ex humanis abiit Ioannes Dunsius, natione Scotus, ex Minorum Familia, Alexandri Halensis Britanni quondam in Gymnasio Lutetiae auditor, vir admiranda subtilitate eruditionis, ob profundissimam dicendi scribendique obscuritatem *Skotinos*, id est, Tenebricosus, quod olim obscurissimi Anaxagorae cognomen fuit, cognominatus, et ob novam scholasticae theologiae sectam, de nomine suo dictam, omnibus longe notissimus... » [47].

Le stesse insinuazioni calunniose furono riprese e divulgate da Giovanni Federico Matenesio da Colonia nel terzo tomo della sua *Historia ecclesiastica ex Annalibus A.R.P. Abrahami Bzovii, Poloni, sacrae Theologiae Doctoris, aliorumque virorum illustrium ecclesiasticis, historicisque monumentis*. Anch'egli ripete che Scoto morì nel 1294 e il Frće ne riporta la descrizione:

« Hoc anno, volens nolens, ex hac vita migravit Ioannes Duacius Scotus, subtilis quidem Ordinis Fratrum Minorum Doctor; sed adeo tenebrosus ut *skoteinos* passim diceretur. Et cum omnia in dubium vocaret, mors quoque eius in dubium vocata est. Apoplexia enim correptum, exanimem putantes, nimis festinato funere ad sepulcrum in choro sui Ordinis deferunt; qui dein, morbi violentia cessante, ad se reversus, pulsato frustra sepulchro et miserabili mugitu edito, elisoque tandem capite, periit Coloniae » [48].

Frće dichiara che a Colonia aveva visto questo libro di Matenesio e che

« Scripsi propterea primo in Matenesium, quoniam plus ille nobis quam quivis alius obesset » [49].

Questa sua prima *Apologia* nasce in collaborazione con il guardiano del convento di Colonia P. M° Giovanni Pelching, futuro Provinciale e Vescovo, che scrisse *De solemni translatione corporis Ioannis Duns Scoti*, alla quale il Frće aggiunse in seguito la sua *Apologia*. Il Frće esamina punto per punto le affermazioni divulgate dal professore e canonico coloniense, elencando ben 17 affermazioni che egli censura come « falsum, calumniosum, incertum » [50]. Già in questa apologia il Frće fa una ricostruzione della vita di Giovanni Duns Scoto, affermandone la provenienza dalla Scozia, perciò « Scoto », e il luogo di nascita Duns. Egli insiste soprattutto sulla cronologia della vita, dell'attività e della morte di Scoto, esaltandone la santità, la profondità di dottrina

[47] Bzovius A., OP, *Annales ecclesiastici*, XIII, Coloniae 1616, col. 1029; Frće, *Apologia in Bzovium* 13-14.
[48] Frće, *Apologia in Matenesium*, 6.
[49] Ibid., « Praefatio ».
[50] Ibid., 78-79.

e particolarmente la lotta sostenuta nell'Università parigina per la questione dell'Immacolata, nonchè il suo attaccamento incrollabile al Pontefice Romano.

Frće assiste come teste qualificato alla esumazione delle ossa di Scoto ed insieme con P. Lodovico Castro ha l'onore di portare sulle spalle il feretro. A Colonia egli raccoglie tutti i documenti, che poi riporta nelle sue *Apologie*, e nella *Vita* di Scoto; trascrive gli epitaffi e le iscrizioni che riguardano Scoto e la ricognizione della sua tomba. Da qui il grande valore storico di queste opere [51]. Frće dedica la prima *Apologia* al P. Generale Montanari, dal quale, come candidamente rileva, aveva ricevuto l'ordine di scriverla: « Praecepisti, Rev.me Pater, iterum atque iterum, ut pro Ioanne Duns Scoto, studiorum nostri Instituti coriphaeo, scriberem... Iussis obtemperavi, et hoc opus in Ioannem Fridricum Matenesium, qui Coloniae Scoti requiem et gloriam conturbare videbatur, opitulante Christo ac eius Matre, compegi » [52]. Professando a più riprese la sua appartenenza all'indirizzo bonaventuriano, il Frće dichiara che lo scopo delle sue indagini storico-critiche è di impedire la divulgazione di calunnie e false dicerie. Perciò

« ego quoque, historicum agens, paratus sum et pro et contra Scotum dicere » [53].

Con lo stesso ardore il Frće scrive la sua seconda *Apologia* contro Bzovio, pubblicata nel dicembre del 1619 a Chambery, dove era Provinciale della provincia di S. Bonaventura. Ricordando a Bzovio la stretta amicizia fra Domenico e Francesco, che dovrebbe ispirare anche adesso buoni e fraterni rapporti fra i domenicani e i francescani, il Frće con fine stile e tatto fraterno respinge tutte le accuse ingiustificate contro Scoto. Nella terza *Apologia* prende di mira Paolo Giovio da Como (Paulus Iovius Novocomensis, 1483-1552), storico e poi Vescovo, che tra le altre opere storico-letterarie, scrisse *Elogia virorum litteris illustrium* (Frće: *Elogia doctorum virorum*), dove parla anche di Scoto:

« sub laudis praetextu, minus laudabiliter Ioannem Scotum, Ordinis Min. Conv., Doctorem Subtilem nuncupatum, excipit, carpit, vellicat » [54].

Frće riporta la descrizione della morte di Scoto fatta da Giovio, che aveva sparso la calunniosa voce su Scoto sepolto vivo e disperato,

[51] Abate, *La tomba del Ven G. Duns Scoto*, cit. nella nota 19.
[52] Frće, *Apologia in Matenesium*, « Praefatio ad lectorem ».
[53] Frće, *Vita Scoti*, Patavii 1671, 41.
[54] *Apologia in Paulum Iovium Novocomensem*, 9.

sepoltura resa più tragica da dettagli inverosimili [55]. Fu appunto da lui che Bzovio aveva ripreso quelle calunnie, e poi da Bzovio il Matenesio. Di nuovo Frće respinge queste accuse, esaltando la figura intellettuale, morale e religiosa di Scoto.

Quanto successo e quanta risonanza ebbero queste apologie, risulta anche dal fatto che furono pubblicate di nuovo a Bologna nel 1620, e poi in terza edizione a Napoli nel 1629 a cura di P. Giuseppe da Capua, Min. Conv., con dedica a Filippo IV – « Austriae Maiestati Catholicae » – espressa con queste parole:

> « Offuscatam olim a sonora tuba vel eloquenti aura Pauli Iovii et nunc ab acri Bzovii et Matenesii fistula vitae, doctrinae et mortis denuo denigratam theologorum subtilissimi Principis claram famam, luci restituere volens Adm. Rev. P. Matthaeus Ferchius, Veglensis, Seraphicae Conventualitatis fulgentissimus sydus, ex authenticis tam antiquis quam modernis scriptoribus et monumentis ad supradictas tubam et fistulam novissimas Apologias, melodicas quidem pro tanto Doctore contrarias tubas, auratasque plumas, et ex eis eiusdem dulcissimam vitae auram felicissime composuit » [56].

Insieme con le *Apologie* fu di nuovo pubblicata la *Vita Io. Dunsii Scoti*, la quale riassume in una presentazione positivo-storica i risultati certi intorno alla biografia, le opere, i discepoli di Scoto [57].

* * *

Al Frće va attribuito anche un significativo chiarimento intorno alla vita e all'opera di Scoto, che possiamo chiamare *apologia interna*, dato che con insistenza rifiuta la tesi e le pretese di alcuni Scotisti sulla patria del Sottile. Infatti proprio i contemporanei di Frće si fecero propugnatori della *tesi irlandese*, secondo cui la patria di Giovanni Duns Scoto sarebbe stata l'Irlanda e non la Scozia [58]. Il Frće si oppone a questa interpretazione, rivendicando nelle sue pubblicazioni l'origine scozzese

[55] Ibid. 11-13.

[56] Cf. *Vita Ioannis Dunsii Scoti... et Apologiae pro eodem*, Neapoli 1629, p. IV.

[57] Il frutto di queste opere di Frće fu che nel 1636 « nel Regno di Napoli si fa comotione di ricorsi a Scoto per il titolo di Beato, dato fuori dal Veglia », – come nota CIATTI, *Annales*, IV, f. 178.

[58] ODOARDI G., OFMConv., *Patria, città e anno di nascita del B. Giovanni Duns Scoto, O. Min. (1265-1308)*, in *MF* 66 (1966) 312: « Nel secolo XVII, per opera di illustri scotisti e storici irlandesi, fra i quali Ugo Cavello, OFMRec. (Mac Caghwell), Luca Wadding, OFMRec., e Giovanni Ponce, OFMObs., ai quali si devono vari scritti biografici sul grande Maestro, la tesi irlandese fu dunque diffusa e sembrò anche prendere il sopravvento »; BALIĆ CH., *John Duns Scotus. Some reflections on the occasion of the seventh centenary of his birth*, Roma 1966, 5-29.

del Sottile, il che fu oggetto di una lunga polemica con P. Ugo Cavello. La ferma tesi del Veglense è quella enunciata già nel 1622:

> « Doctori Subtili nomen Ioannes fuit, cognomen Duns, agnomen Scotus; et cognomen a loco nativatis, agnomen a natione promptum est » [59].

Cavello criticò questa posizione ferchiana in tono acre, a volte offensivo, provocando la seguente risposta di Frće:

> « Cave, obsecro, ne dum ego toto caelo, fallaris tu cum parte inferni. In tua praefatione errantem me dixisti, nunc falsum, imaginatione ductum, aequivocantem, inique spoliantem Scotum, ne Scotum Hibernum agnoscam. Ignosco; irascere quantum vis, tandem numquam efficies ut ego tibi possim irasci. Iniquus sim, aequivocus sim, imaginarius sim, falsus sim, erro sim: quidquid dixeris, frater es, frater sum; fraterne et feram et faciam, teque fraterne et alloquar et exaudiam » [60].

Con un argomento *ad hominem* il Frće esclama:

> « Examina, quaeso, cuias es tu, cuias ego, P. Cavello. Tu Hibernus, ego Dalmata. Certant Angli, Scoti, Hiberni pro Scoto, Doct. Subt. sibimet asciscendo. Igitur tu in causa sedes reus, actor et iudex? et me, de cuius interesse non agitur, condemnas? ... te potius in propria causa hallucinari » [61].

Frće riporta tutte le opinioni delle diverse parti, e con acuta indagine, con argomenti storici e geografici e con citazioni dei secoli precedenti conferma la propria posizione. Egli sa che la denominazione storica qualche volta può essere equivoca; infatti la Scozia significava sia la Scozia che l'Irlanda, ma, nota acutamente, il popolo non confonde questi significati. Questi risultati della indagine storica del Frće sono frutto, secondo le sue stesse parole, di

> « diuturno studio et ingenti labore conquisitam, a pluribus desideratam in lucem produco [vitam Scoti]... Ex auctoribus supra sexaginta collegi » [62].

Anche se la tesi irlandese fu maggiormente accettata in seguito, grazie specialmente all'influsso degli *Annales* e di altre opere del Wadding, la tesi e le affermazioni ferchiane sono storicamente esatte. È vero che ancora all'inizio del nostro secolo, il P. Giuseppe Milošević, richiamandosi all'autorità del P. Prospero di Martigné, OFMCap. e alla sua « tesi inglese » (*La Scolastica e la tradizione francescana*), giudicò inesatta

[59] *Vita Scoti*, Bononiae 1622, 14.

[60] *Discussio Scotica: De auctore Commentarii Metaph.*, Patavii 1638, 47 (in seguito: *Discussio* I^a).

[61] *Discussio I^a*, 56.

[62] *Vita Scoti*, « Ad Lectorem »; *Oratio in Ioannem D. Scotum*, 6.

[63] MILOŠEVIĆ, *Život i djela Fra Mate Ferkića*, 23.

la tesi di Frće sulla provenienza di Scoto dalla Scozia [63]. Ma le ricerche approfondite di Longpré, Callebaut, Balić e di altri insigni studiosi hanno, negli ultimi 40 anni, completamente accertato la « tesi scozzese » [64]. Così ora vediamo che le affermazioni concernenti la cronologia e la biografia di Scoto, proposte e studiate nelle opere di Frće, coincidono perfettamente coi risultati delle recenti indagini.

La patria e il luogo di nascita non furono gli unici argomenti delle polemiche. Le citate *Discussiones Scoticae* sono infatti la continuazione dell'indagine di Frće sulle opere autentiche di Scoto, occasionata dalla edizione delle medesime curata dal P. Cavello [65]. Le divergenze fondamentali tra il Frće e questo scotista irlandese possono enuclearsi intorno a tre punti: 1) la provenienza del Doctor Subtilis dalla Scozia, che Cavello crede di soppiantare con la propria « tesi irlandese » per la quale dichiara: « argumentum confeci, seu probabilem suasionem, Doctorem Subtilem Hibernum esse, non Anglum, vel Scotobritannum » [66]; 2) attribuzione a Scoto dei commentari *In XII libros Metaphysicorum Aristotelis* da parte di Cavello, cosa che il Frće nega con la prima *Discussio Scotica*; 3) la questione intorno all'autenticità dei *Reportata Parisiensia*.

Quanto ai commentari di Scoto *In XII libros Metaph. Arist.*, Frće sostiene che di Scoto sono soltanto i primi nove libri, mentre quelli « qui nomine illius impressi circumferuntur, esse Antonii Andreae, non Scoti » [67]. Contro questa affermazione Cavello rileva:

> « Auctor quidam, vir alioquin undequaque doctissimus, ex quibusdam verbis ad calcem huius operis positis inductus, asseruit et aperte scripsit non Scotum, sed Antonium Andream eius auctorem exstitisse; quod et ipsum secutus affirmat quidam Scotobritannus » [68].

---

[64] Cf. ODOARDI, art. cit., 321s. 330s; BALIĆ, *John Duns Scotus*, 5-11.

[65] P. Hugo Cavellus (Mac Caghwell), Irlandese, uno dei più grandi e meritevoli scotisti del '600, insegnò a Lovanio nel collegio irlandese, ed infine a Roma nel convento di Aracoeli, nominato poi da Urbano VIII arcivescovo di Armagh e Primate d'Irlanda. Pubblicò *Scoti Commentarii in IV libros Sent.*, Antwerpiae 1620, con aggiunte la *Vita Scoti* e l'*Apologia contra Abrahamum Bzovium* ; *Quaestiones Doctoris Subtilis Io. Duns Scoti super libros Arist. De Anima*, Lyon 1625 (Venetiis 1641); *In XII libros Metaph. Aristotelis expositio*, Venetiis 1625. Morì improvvisamente il 22 settembre 1626. Dopo la sua morte, furono pubblicati i *Reportata Parisiensia*, da lui preparati con note e scolii che furono più tardi utilizzati da L. Wadding nella edizione delle *Opera omnia* di Scoto, Lyon 1639. Cf. WADDING, *Scriptores*, 120-121; SBARALEA, *Supplementum*, I, 381; BERTONI A., OFM, *Le Bh. Jean Duns Scot*, Levanto 1917, 497-498.

[66] Cf. la prefazione per *Expositio in XII libros Metaph. Aristot.*, Venetiis 1625.

[67] *Discussio Iª*, 2.

[68] Così P. Cavello nella « Praefatio ad Lectorem ».

Il Cavello dunque propugna l'integra autenticità di questa opera, attribuendo al discepolo di Scoto soltanto una funzione di ritocco redazionale: « ornatum tamen et illustratum a clarissimo eius discipulo Antonio Andrea » [69]. Il « quidam Scotobritannus », che in accordo col Frće nega la paternità dell'opera attribuita a Duns Scoto da parte del Cavello, è lo storico Thomas Dempster (1579-1625) proveniente dalla Scozia, che visse in Francia e in Belgio, ed insegnò a Bologna « litteras humaniores » dove pubblicò pure alcune opere storiche sulla Scozia [70]. Quale dei due abbia influito sull'altro, è difficile determinare. Più che il Dempster sul Frće, come dice Wadding, forse tutti e due pervengono indipendentemente alla stessa conclusione durante il soggiorno a Bologna, dove Frće fu Reggente (1620-1623) mentre Dempster pubblicava nel 1622 la sua opera *Scotorum scriptorum nomenclatura*, oggetto poi di controversia [71]. Luca Wadding, che certamente non era a conoscenza delle *Discussiones Scoticae* pubblicate dal Veglense nel 1638, nella edizione lionese delle *Opera omnia* di Scoto, nella sua *Censura* all'inizio del tomo IV che riporta l'*Expositio in XII libros Metaph. Arist.* fa sua la posizione di Cavello criticando la tesi ferchiana:

> « Opus hoc Scoti esse omnes admittunt, nullus expresse negat, praeter unum Thomam Dempsterum, eiusque amicum et collegam Matthaeum Ferchium Veglensem, Ordinis Minorum Conventualium, virum doctissimum, mihi spectatissimum, qui eodem tempore Bononiae scribebant » [72].

Ma anche questa volta Frće non aveva fallito il segno, e con ragione scrisse a proposito del Cavello:

> « Nimis optabat ampliare Scoti gloriam. Amoris lumen caecum! » [73].

Il Frće polemizza con P. Cavello (dal tenore della polemica sembra che Frće non fosse a conoscenza dell'improvvisa morte di P. Cavello avvenuta il 22 settembre 1626) con l'intenzione di provare che i Commentari pubblicati nel 1625 non sono « opus genuinum Scoti », come voleva P. Cavello. Richiamandosi alla sua affermazione del 1622, espressa in *Vita Io. Dunsii Scoti*, Frće si meraviglia che il Cavello non

---

[69] Ibid.

[70] DEMPSTER TH., *Scotorum scriptorum nomenclatura*, Bononiae 1622; *Historia ecclesiastica gentis Scotorum*, Bononiae 1627. Cf. HURTER, *Nomenclator*, III, 830-832.

[71] HURTER, III, 832.

[72] Anche Wadding pensò che l'unico movente per la tesi di Frće e Dempster fosse « ut facilius declinarent quorundam argumentum ex hoc opere desumptum, quo Hiberni suae genti Scotum adscribebant ».

[73] *Discussio Iª*, 24.

gli avesse detto nulla al riguardo durante il loro soggiorno romano (1625) quando tutti e due erano Soci dell'Ordine. Dopo il 1625 il Frće ritornò nella sua Provincia, e soltanto nel 1629 venne a conoscenza della pubblicazione di Cavello:

> « Concessi posthac in Histriae et Dalmatiae regiones, regiones a politioribus studiis fere dissitas; neque ab ullo ex confratribus, vel Conventualibus vel de Observantia nuncupatis, de illa Defensione certior factus sum. Itaque nisi benignitate Serenissimae Reipublicae Venetae Patavium ad explicandam metaphysicam fuissem vocatus » [74],

non avrebbe saputo di quest'opera del Cavello, e non avrebbe potuto approfondirne le conclusioni. Ora però si accinge ad un accurato esame della questione, confrontando le affermazioni del Cavello con le proprie e la validità critica degli argomenti addotti a sostegno dell'una e dell'altra tesi. Senza intenzione di polemizzare, ma di trovare la verità, egli dichiara: « A P. Cavello offendi potero, offendere non possum » [75]. Frće fa un elenco delle opere di Antonio Andrea, affermando che questo discepolo di Scoto ha scritto l'esposizione *In XII libros Metaphysicae*, e poi continua:

> « Hoc opus ad manum habeo, excusum Venetiis anno 1482 impensis Gregorii et Ioannis de Forlivio, cura Lucae de Subereto, Ordin. Franciscani. Constat item inter nos Ioannem Duns quaestiones in IX libros dumtaxat *Metaphysicae* scripsisse; quod opus olim a Mauritio Hiberno emissum in lucem, a P. Cavello anno 1625 Venetiis recusum est, cum expositione de qua est controversia » [76].

Da un approfondito esame delle opere di Antonio Andrea e dal testo pubblicato dal P. Cavello, Frće desume che le esposizioni o i commenti ai dodici libri della *Metafisica* di Aristotele appartengono non a Scoto, ma al suo discepolo A. Andrea [77]. La questione controversa si riassume in queste tre affermazione polemiche:

> « 1) P. Cavellus negat expositionem textuum *Metaphysicae* ab Antonio Andrea compositam: ego compositam affirmo; 2) negat [Cavellus] vel levem mentionem factam expositionis textualis in quaestionibus Antonii Andrae; ego affirmo et crebram et gravem mentionem; 3) expositionem hanc, nomine Scoti editam, negat [Cavellus] esse Antonii Andreae; ego affirmo esse ob mirabilem concordiam

[74] Ibid. 2.
[75] Ibid. 4.
[76] Ibid. 6. Cf. SMEETS U., OFM, *Lineamenta bibliographiae Scotisticae*, Romae 1942, n. 127.
[77] *Discussio I*ª, 6-9.

citationum, sive a quaestione ad expositionem sive ab expositione ad quaestionem pergas » [78].

Nei tempi passati, scrive il Frće, tutti concordavano nel dire che si trattava di una esposizione di Antonio Andrea; invece adesso si vorrebbe che sia di Scoto, accusando questo discepolo fedele di infedeltà, di alterazione e di distorsione nei riguardi del Maestro, facendolo diventare così, secondo Maurizio Hiberno e H. Cavello, « ex fidelissimo sectatore infidelissimus sector, corruptor, lacerator ». Il Veglense invece difende A. Andrea: « Ego autem, Antonii nomine, hoc ab Antonio factum nego » [79]. Se Antonio avesse compiuto questa alterazione, certamente nel corso dei due secoli precedenti lo avrebbero notato i discepoli e i seguaci di Scoto, « at nemo vitio vertit, quia nec vitium affuit » [80], perchè le *Expositiones in Metaph.* sono opera di Antonio Andrea, con cui l'autore dimostra di essere uno scotista fedele e chiaro. Per confermare la sua posizione, Frće approfondisce l'esame dei testi autentici di Scoto confrontandoli con quelli attribuitigli dal Cavello e dimostrando così che si tratta di autori e testi differenti. Certo, l'argomento migliore sarebbe quello di trovare l'opera integrale di Antonio Andrea, il che rappresenterebbe una chiara conferma della tesi ferchiana, perciò egli spera ed auspica:

> « ut aliquando inveniatur integrum opus *Metaph.* Antonii Andreae, in quo quaestiones et expositiones uno in corpore operis iunctae luculenter doceant se esse huius auctoris » [81].

Dimostrata l'inconsistenza degli argomenti adotti dal Cavello, il Frće fa ancora un sommario di tutte le differenze e poi propone l'argomento conclusivo, desunto dallo stile e dal linguaggio di Scoto [82].

La critica recente conferma la posizione del Veglense, poichè oggi è pacifico che Maurizio Hiberno attribuì erroneamente a Scoto le esposizioni *super Metaphysicam Aristotelis* (edizione 1497) di Antonio Andrea [83], e ciò anche perchè

> « Doctor Dulcifluus *Expositionem in Metaphysicam* tali modo confecit, ut inter *Opera omnia* Scoti accepta sit » [84].

[78] Ibid. 18.
[79] Ibid. 28.
[80] Ibid.
[81] Ibid. 21.
[82] Ibid. 45: « Omnes auctoritates a P. Cavello contra meam sententiam adductae, procedunt per conformitatem, et nihil concludunt ». Cf. anche p. 75. 82-83.
[83] SMEETS, *Lineamenta*, n. 127. 185.
[84] BALIĆ, *Nuntia Scotistica*, Romae 1951, 21.

La nuova edizione, curata dalla Commissione Scotista ci offrirà l'autentica edizione delle opere di Scoto, che eliminerà ogni dubbio generato nei secoli dalle molte edizioni e dalla mancanza di una approfondita critica storico-letteraria [85]. Allora apprezzeremo ancor meglio la esattezza della critica storico-letteraria del Veglense, che resta il contributo più audace e più meritorio di quel tempo.

La seconda *Discussio Scotica* fu pubblicata a Padova nel 1638, insieme con la discussione *De commentariis Metaphysicis*, ma anche a parte con propria impaginazione e rilegatura, pp. VIII + 34, e col titolo *Discussio Scotica de Auctore Reportatorum Theologiae, Scoto ascriptorum.* Essa esamina l'autenticità dei *Reportata Parisiensia.* La posizione del Veglense è questa: «Reportata nomine Ioannis Scoti Parisiis edita, non esse Scoti» [86]. Frće si riferisce alla edizione dei *Reportata* stampata a cura di Giovanni Maior, O.Min. (c. 1470 - c. 1540) a Parigi nel 1517-1518 [87] e poi di nuovo a Venezia nel 1597, rispresa dal Cavello e pubblicata con le sue note e scolii, dopo la sua morte, a Colonia nel 1635 [88]. Frće pensa che questi *Reportata* non sono opera autentica di Scoto, ma piuttosto di uno Scotista. Già nella *Vita Scoti* del 1622 Frće sosteneva questa opinione [89]. Inoltre il Veglense all'inizio della discussione dichiara:

> «Quando enim Doctoris Subtilis vitam conscripsi, auctorem huius libri non sciebam, neque nunc certum habeo» [90].

Per corroborare l'affermazione Frće intraprende la critica letteraria del testo, esaminando alcuni punti presi dal libro IV, che gli sembravano dotati di grande forza probativa.

[85] Cf. DUNS SCOTUS, *Opera omnia* (ed. Vaticana), I, *Disquisitio historico-critica*, p. 152*.

[86] Questo è infatti il sottotitolo della discussione. In seguito: *Discussio IIª*.

[87] Cf. SMEETS, *Lineamenta*, n. 2b; BALIĆ, *Ratio criticae editionis operum omnium I. Duns Scoti*, Romae 1939, 97s.

[88] Cf. PELZER A., *Le premier livre des Reportata Parisiensia de Jean Duns Scot*, in *Annales de l'Inst. sup. de Philosophie*, Louvain 1924, V, 447-492. Adesso nella raccolta degli studi dell'autore (a cura di Adrien Pattin e Emile Van de Vyver): *Ètudes d'histoire littéraire sur la scolastique médiévale*, Louvain-Paris 1964, 422-467, 438; SMEETS, *Lineamenta*, n. 2b.

[89] FRĆE, *Vita Scoti*, Bononiae 1622, 86: «Opus potius est alicuius Scotistae quam Scoti; nam quandoque in sententiis discrepat ab *Oxoniensi*. Stylo est omnino diversum a praecitatis Scoti operibus. Scotum scripsisse *Reportata* fere constat; sed a nobis haberi ea, non constat». PELZER, art. cit., 439: «Vint Matthieu Ferchio, regent à Bologne, ensuite professeur à l'Université de Padoue, qui ruina définitivement le crédite de l'edition de Jean Mair»; SBARALEA, *Supplementum*, I, n. 399, p. 68.

[90] *Discussio IIª*, 1.

Un primo argomento, molto convincente e dimostrativo, è preso dal libro IV, d. 13, q. 2: «istud patet per Gerardum Cremonensem, libro *De crepusculis*». Nel tentativo di identificare quest'autore e le sue opere [91], Frće fece un *lapsus personae* scambiando Gerardus Cremonensis († 1187), uno studioso di astronomia, astrologia, matematica, e grande traduttore [92], con un altro astronomo e scienziato che ha un nome molto simile, cioè Gerardus de Sabloneta (Sabbioneta) Cremonensis (sec. XIII), le cui opere furono pubblicate nel sec. XV (*Theorica Planetarum*) [93]. Frće pensava che l'autore fosse vissuto nel secolo XV, quando furono edite le sue opere manoscritte, incorrendo così in un duplice errore:

> «Gerardus... Cremonensis floruit circa annum 1450. Scriptor librorum, *Scoti Reportata* inscriptorum, citat Gerardum Cremonensem; ergo scriptorem eorundem *Reportatorum* vixisse oportuit vel cum ipso Gerardo Cremonensi, vel post ipsum circiter 1450» [94].

Scoto, essendo morto 140 anni prima, non poteva essere l'autore dei *Reportata* [95]!

Oltre questo argomento Frće ne riporta altri tre contro la paternità scotistica dei *Reportata*, di cui uno è tratto dal libro IV, d. 13, q. 2 della edizione di Ioannes Maior del 1517-18, dove si legge che il sacerdote non può celebrare la S. Messa prima dell'alba:

> «Et cavendum est ne ante auroram celebretur, ne forte Deus non possit videre celebrantem».

Questo ragionamento così insulso, nota il Frće, non può attribuirsi a Scoto, desumendo da ciò che l'opera non è del Dottor Sottile [96].

Guido Bartholucius, OFMConv., che nel 1597 curò la seconda edizione dei *Reportata*, ha cancellato questa frase discussa; Frće ne trae conferma per la sua tesi contro la falsa attribuzione a Scoto di questa opera spuria. Lo Sbaraglia voleva sostituire la parola *Deus* con *Gens* [97];

[91] Ibid. 3-4.

[92] Cf. *Enc. Italiana*, XVI, 893; *Enc. Filosofica*, 2 ed., Sansoni, Firenze 1967, III, 78.

[93] *Enc. Ital.*, XVI, 894.

[94] *Discussio IIª*, 5.

[95] PELZER, art. cit., 439: «Sans aucun doute, Ferchio a tort d'identifier avec Gérard Sabbioneta, qu'il place aux environs de 1458, Gérard de Crémone, mort en 1187, traducteur de l'opuscule *De crepusculis*, cité dans l'édition parisienne (lib. 4, d. 13, q. 2, fol. 37, num. 2), et de conclure que l'auteur des *Reportata* a vécu vers 1450 ou plus tard»

[96] *Discussio IIª*, 5-6.

[97] SBARALEA, *Supplementum*, I, n. 399, p. 68.

F. Pelster propone l'ipotesi di una sbaglio tipografico [98]; Mons. Pelzer invece riprende la tesi del Veglense contro l'autenticità dell'intera opera in questione, sia come fu edita nel 1517-18, e nel 1597, sia nell'edizione postuma del Cavello e del Wadding [99]. Infine P. Balić affrontando la questione e le ipotesi proposte al termine del suo magistrale esame dei manoscritti, dice che la edizione del 1517-18 corrisponde agli antichi codici che riportano la stessa frase. Perciò:

« Ces hypothèses [di Sbaraglia e di Pelster]... ne peuvent rien contre les fait. Le ms. 105 d'Utrecht donne, à la dist. 13, q. 2: ' Et cavendum est ne ante auroram celebretur, ne forte Deus non possit videre celebrantem '. La leçon ' Deus ' ne doit donc être mise à la charge ni des bacheliers, ni du typographe » [100].

Accertata la presenza di questa frase nella tradizione manoscritta del secolo XIV, cosa pensare dell'autenticità dei *Reportata* messa in dubbio da Frće e nuovamente da Mons Pelzer? P. Balić risponde che nel IV libro esistono veramente degli elementi estranei al genuino discorso speculativo di Scoto, perchè sembra proprio insensato sostenere che il sacerdote non possa celebrare la Messa prima dell'alba onde non rischiare di non essere visto da Dio. E sarebbe ancor più insensato inserire quest'assurdità fra le tesi della grandiosa teodicea del Dottor Sottile [101]. Questa frase, inspiegabile e assurda, è dovuta alla natura stessa dei *Reportata* : simili sbagli si sono verificati più di una volta nella storia dei *Reportata* dei pensatori medievali. I discepoli hanno qualche volta inteso erroneamente le parole del maestro tramandandole come pensiero autentico di lui. La proposta del P. Balić perciò è la più equilibrata:

« Nous disons que, pour le IVe livre, la reportation de l'exposé, faite en 1303, ne reproduit pas toujours bien l'enseignement parisien de Duns Scot » [102].

Sempre nell'intento di dimostrare la non-autenticità dei *Reportata* stampati da Ioannes Maior, riediti da Guido Bartolucci e poi ripresi dal Cavello, Frće cercò di esaminare il testo e rilevarne alcuni punti discordanti con l'*Opus Oxoniense* e con il pensiero di Duns Scoto. Nel

[98] BALIĆ, *Les commentaires*, p. 210, nota 2.
[99] PELZER, art. cit., 439ss. A proposito della edizione di I. Maior, egli scrive a p. 440: « Assurément, le Docteur Subtil n'a pas ' écrit ' ou ' composé ' les *Reportata* imprimés en 1517 et 1518 ». E poco dopo: « Interpolé ou contaminé, le texte de l'edition de Jean Mair remonte sans doute à une Reportation mauvaise.. ». Anche per i *Reportata* di Wadding, Pelzer è molto scettico, perciò scrive (p. 463): « Le moment ne serait-il pas venu d'abbandonner une source pareille ? ».
[100] BALIĆ, *Les commentaires*, 210.
[101] Ibid. 212-213.
[102] Ibid. 213.

libro IV, dist. 6, q. 7, in merito all'*iterazione del battesimo*, Frće scopre un argomento in chiaro contrasto con l'*Opus Oxon.* e con i decreti di Gregorio VIII [103]. Un simile testo non è di Scoto ma di uno Scotista che « non legit illos canones, nec est Scotus, qui canonum erat peritissimus ». Dopo gli studi approfonditi di P. Balić, sappiamo che il brano dei *Reportata*, ritenuti dal Frće e poi dal Wadding (e da Pelzer) come *spuria Scoti* e come compilazioni molto posteriori, concorda pienamente con la tradizione manoscritta del secolo XIV, particolarmente col ms. 105 d'Utrecht. Perciò anche per questa obiezione ferchiana la soluzione del problema sta nella particolare genesi dei *Reportata* [104].

Un altro passo preso di mira dal Veglense è nella dist. 8, q. 1 dello stesso quarto libro, dove si riportano le parole della consacrazione. Nel testo dei *Reportata* si dice solo per il sangue: « qui pro vobis tradetur ». « Hoc autem non legitur de corpore », dice il Frće [105], e si meraviglia di questa inversione, dato che S. Paolo scrive proprio per il corpo: « quod pro vobis tradetur ». Da ciò il Frće conclude nuovamente che un simile testo non potrebbe essere di Scoto:

« Si Scotistis placet has in Io. Scoto maculas recipere, ipsi iudicent: ego anceps animi pendeo. Errores tam graves, tamquam Io. Dunsii Scoti Doctoris Subtilis genuinos agnoscere, approbare, defendere non ausim... Scotistae deliberent, an hos errores Scoto suo velint adscribere » [106].

La critica letteraria e l'esame del testo dei *Reportata* comparato coll'*Opus Oxoniense* hanno fornito a Frće ancora altri argomenti. Per es. nell'*Opus Oxon.* troviamo sempre l'espressione « dico », cioè in prima persona, mentre i *Reportata* iniziano col « Dicit iste Doctor », cioè Scoto, e da questo bisogna concludere che l'autore dei *Reportata* è un discepolo di Scoto [107].

Anche se questo esame critico di Frće merita ogni rispetto per la sua serietà, tuttavia bisogna notare con Mons. Pelzer e col P. Balić, che il Frće e poi il Wadding non si sono resi conto del vero significato della denominazione « Reportata » o « Reportatio » in uso presso gli scolastici del '200 e del '300 [108].

[103] *Discussio II^a*, 6s.
[104] BALIĆ, *Les commentaires*, 210-211.
[105] *Discussio II^a*, 9.
[106] Ibid. 10.
[107] Ibid. 14.
[108] PELZER, art. cit., 440: « Ferchio ne s'est jamais rendu compte, ce semble, du sense spécial que les scolastiques des XIIIe e XIVe siècles attachaient à ce mot »; P. BALIĆ

Ancora nell'intento di trovare nuovi spunti comprovanti la sua posizione, il Frće si sofferma ad es. sull'indicazione geografica che leggiamo nel libro secondo (d. 17, q. 2), dalla quale conclude che Scoto scriveva l'*Opus Oxoniense* non a Oxford, ma a Parigi [109]. Anche alcuni « vocabula barbara » che si trovano nell'*Opus Oxon.* sono secondo Frće indicazione che si tratta dell'opera composta a Parigi, dato che queste parole non sono inglesi, ma francesi, cioè accomodate agli studenti parigini: « Haec vocabula sunt Gallorum, mihi satis explorata, nam gallice intelligo et lego » [110]. Inoltre le citazioni che Gregorio da Rimini († 1358) desume dai *Reportata* di Giovanni Scoto, non corrispondono al testo pubblicato da I. Maior, G. Bartolucci e nuovamente dal Cavello [111]. Da tutti questi argomenti il Veglense conclude:

> « Doctor Subtilis scripsit utique Reportata; sed haec Parisiis excusa 1517, Venetiis recusa 1597 neutiquam scripsit » [112].

Quando invece il Frće ritrovò l'edizione dei *Reportata*, stampati a Bologna nel 1478 a cura di Bartolomeo Bellati da Feltre [113], e il cui testo corrisponde alle citazioni di Gregorio da Rimini, credendo di aver trovato il testo originale di Scoto, esclamò:

> « O gratam, o faustam diem! Repente incessi omnibus laetitiis, ob margaritam illam pretiosissimam inventam » [114].

Confrontando questa edizione con quella di Cavello, il Veglense dice:

> « Quid enim habet inopia huius compilatoris cum beatissima illa ubertate, subtilitate, soliditate subtilissimi auctoris commune? » [115].

Però, neppure questa edizione (che forniva soltanto il commento *super I Sententiarum*) riproduceva l'opera autentica di Scoto, poichè era un compendio o abbreviazione fatta da Guglielmo di Alnwick, come pensa Mons. Pelzer [116]. A sua volta anche il Wadding sarà d'accordo con il Frće nel rigettare l'edizione del 1517-18 e quella del 1597 insieme

dice lo stesso nella *Disquisitio* per la nuova edizione dell'*Opera omnia*, p. 142*: « Scotistae saec. XVII vim significationemque pristinam vocabulorum 'Reportatio' et 'Ordinatio' minime intellexerunt ».

[109] *Discussio II*ª, 18-19; BALIĆ, *Les commentaires*, 110-111.
[110] *Discussio II*ª, 22.
[111] Ibid. 22s; PELZER, art. cit., 439-440.
[112] *Discussio II*ª, 27.
[113] Ibid.; SMEETS, *Lineamenta*, n. 2a; PELZER, art. cit., 440.
[114] *Discussio II*ª, 27.
[115] Ibid. 28.
[116] PELZER, art. cit., 458; BALIĆ, *Les commentaires*, 1-56.

con il testo ripreso dagli editori per la edizione postuma di Cavello, che hanno aggiunto ancora nuovi errori a quelli già esistenti – « priscis erroribus novis adiunctis » [117]. Wadding cercherà di correggere l'edizione del Bellati secondo il cod. Vat. lat. 876. Ma con ciò la difficile questione del testo autentico dei *Reportata Parisiensia* non fu risolta. Soltanto nel nostro secolo il P. Balić riuscì a gettare più luce in questa problematica, e con il suo indefesso lavoro prospettò la soluzione definitiva, secondo cui viene condotta l'edizione critica delle opere di Scoto, ormai in fase avanzata [118].

Conclusione

Da questa esposizione credo che emerga nelle sue reali dimensioni il contributo storico-scientifico di Matteo Frće, che secondo un giudizio di P. Balić, soltanto in questi ultimi decenni ha avuto un giusto riconoscimento [119]. Noi però abbiamo toccato solo una parte dell'attività scientifica del Veglense. Infatti con la nomina alla cattedra di metafisica e poi di teologia *in via Scoti* nell'Università di Padova, il Frće entrò nel mondo filosofico-teologico per lavorarvi instancabilmente per 40 anni, cioè sino alla morte. Già all'inizio dell'insegnamento venne chiamato « metafisico moderno », poichè affrontava criticamente la filosofia di Aristotele, scontrandosi con la tradizione della scuola padovana. La conoscenza del greco, il diuturno studio e la lettura del filosofo Stagirita gli resero familiare quel complesso mondo speculativo. La critica audace e la pubblicazione delle *Vestigationes Peripateticae* (Padova 1639) segnarono l'inizio di nuove polemiche, prima con i due confratelli P. Bartolomeo Mastri (1602-1673) e P. Bonaventura Belluto († 1676), e poi con il filosofo e medico di origine giudea Fortunio Liceti (1577-1657), con il medico Sebastiano Baldo e con la fondatrice delle Dimesse di Padova Suor Maria Alberghetti. Questo periodo fu assai ricco per la sua produzione teologico-filosofica [120].

[117] Cf. *Censura R.P.F. Lucae Waddingi Hiberni de Reportatis Parisiensibus*, in *Opera Omnia Io. Duns Scoti*, Lyon 1639, IX.
[118] BALIĆ, *Les commentaires*, p. VIIs. 25s. 44s; *John Duns Scotus*, 29ss; *Ratio criticae editionis*, cit. in nota 87.
[119] BALIĆ, *Skotistična škola u prošlosti i sadašnjosti*, in *Coll. franc. slavica*, I, 13-15.
[120] Tra le principali opere di questo periodo notiamo: *Defensio Vestigationum Peripateticarum*, Patavii 1646; *De personis producentibus Spiritum Sanctum*, Patavii 1644; *Epitome theologicum*, Patavii 1647, 2 ed. Patavii 1660; *Recognitio peripatetica*, Patavii

Con il primo ciclo delle opere critico-storiche, il Frće ripresentò la vita e le opere di Scoto nella loro vera luce storica, offrendo un notevole contributo al rinnovamento dello Scotismo e della scuola francescana. Nella stessa prospettiva il Veglense affrontò il pensiero dello Stagirita, rifiutando un certo tradizionalismo della scuola padovana, riproposto in particolare da F. Liceti che fu uno degli avversari di Galileo Galilei.

Questi brevi cenni bio-bibliografici, che lasciano intravvedere l'intensa operosità del grande Dalmata, speriamo di ricomporli un giorno in una visione più organica, quale meritevole omaggio al confratello della nostra terra, da lungo tempo ingiustamente trascurato.

1656; *De caelesti substantia*, Venetiis 1646; *De productione Filii Dei*, Venetiis 1650, 2 ed. Patavii 1668; *Observationes super epistola prima libri De septem quaesitis, quae est De creatione Filii Dei ad intra*, Venetiis 1652; *Praecursor de sancta Conceptione Sanctissimae Dei Matris Mariae*, Patavii 1668; *De Angelis ad mentem sancti Bonaventurae*, tom. I (con aggiunta: *De creatione spirituali*, pp. 705-936), Patavii 1658; *De Angelis*..., tom. II, Patavii 1665. L'elenco più completo delle opere di Frće, tuttavia con qualche imprecisione, è stato fornito da Jurić Š., *Jugoslaviae scriptores latini recentioris aetatis*, pars I: *Opera scriptorum latinorum natione croatarum usque ad annum MDCCCXLVIII typis edita*, fasc. 2, Zagrabiae 1968, p. 204-208, n. 1178-1208.

STUDIA MARIOLOGICA

« FILLE DE SION »

P. BÉDA RIGAUX, OFM

La Constitution *Lumen Gentium* de Vatican II se termine par une longue section sur la Mère du Sauveur. Le Concile a explicitement rattaché son enseignement marial au mystère de l'Eglise. Le passage qui nous intéresse se trouve au début du chapitre. Après une introduction (n. 52-53), le Concile passe tout de suite aux données vétérotestamentaires classiques en mariologie: *Gen.* 3, 15, *Is.* 7, 14, *Mich.* 5, 2-33:

> « ces documents primitifs, tels qu'ils sont lus dans l'Eglise et compris à la lumière de la Révélation postérieure et complète ».

En conclusion de cette première approche, *Lumen Gentium* ajoute:

> « Elle [Marie] occupe la première place parmi ces humbles et ces pauvres du Seigneur qui espèrent le salut de lui avec confiance. Enfin, avec elle, la fille de Sion par excellence, après la longue attente de la promesse, s'accomplissent les temps et s'instaure l'économie nouvelle, lorsque le Fils de Dieu, par elle, prit la nature humaine pour libérer l'homme du péché par les mystères de la chair » (n. 55) [1].

La référence de ce texte aux deux thèmes « humbles et pauvres » d'une part, et « fille de Sion » d'autre part, présente quelques singularités. Tout d'abord, contrairement à la stricte méthode de renvoyer à des citations explicites ou à des utilisations marquées par « cf. », le texte ne contient aucun renvoi. Mgr. Philips, mieux placé que quiconque pour apprécier la facture de la Constitution, le note explicitement:

> « Aucun des deux vocables n'est accompagné d'une référence, du fait que tous deux forment une sorte de lieu commun de la piété vétérotestamentaire.

---

[1] Traduction PHILIPS G., *L'Eglise et son mystère au deuxième Concile du Vatican, Histoire, texte et commentaire de la Constitution ' Lumen Gentium '*, Paris 1968, II, 229-232. La bibliographie touchant les problèmes mariaux posés au Concile est rassemblée par PHILIPS, op. cit., 216, note 8; 269, 114; 285, 143; 287, 287.

a ' Fille de Sion ', figure du peuple élu, porte la promesse qui s'accomplira lors de la plénitude des temps »[2].

Deuxièmement, la mention de « la fille de Sion par excellence » intervient dans la phrase comme une simple incise. La Constitution recourt à la problématique qu'une théologie récente a mis en vogue, mais ne l'explique pas et ne l'assume pas. Elle y recourt simplement par allusion. Quoi qu'il en soit de la forme, le titre « fille de Sion » a trouvé place dans la Constitution dogmatique.

La prudence avec laquelle s'exprime le texte ne peut étonner. Dans une prise de position antérieure, le secrétaire de la Commission théologique et rédacteur principal de *Lumen Gentium*, faisant allusion aux études exégétiques sur le thème « fille de Sion », avait noté:

« Tous les exégètes ne sont pas d'accord sur la densité des indications suggérées par saint Luc. Les indices sont ténus. Mais il ne fait pas de doute que la sainte Vierge est au terme et au sommet de l'économie préparatoire »[3].

Notre modeste travail voudrait être le commentaire de ces sages paroles du théologien louvaniste.

I. – L'ÉTAT DE LA QUESTION

C'est grâce au mariologue bien connu R. Laurentin, que le rapprochement de Marie et de la terminologie « fille de Sion » entra définitivement dans la problématique[4].

1. S. Lyonnet et R. Laurentin avaient attiré l'attention sur les rapprochements entre *Lc.* 1, 28-33 et *Soph.* 3, 14-17; *Joël* 2, 21-27; *Zach.* 9, 9-10[5]. Laurentin a dressé la synopse des contacts[6]:

[2] Philips, op. cit., 231.

[3] Philips G., *Marie et l'Eglise. Un thème théologique renouvelé*, dans *Maria*, VII, Paris 1964, 370.

[4] Laurentin R., *Structure et théologie de Luc I-II* (*Etudes Bibliques*), Paris 1957, 65-71; 83-90; 151-169.

[5] Laurentin, op. cit., 65, note 4; Lyonnet S., χαῖρε κεχαριτωμένη, dans *Biblica* 20 (1939) 131-141; *Le récit de l'Annonciation et la maternité de la sainte Vierge*, dans *L'Ami du Clergé* 66 (1956) 33-46; version italienne: *Il racconto dell'Annunciazione*, dans *Scuola Cattolica* 82 (1954) 411-446. A propos des questions de priorité, il faut tenir compte de Hebert A. G., *The Virgin Mary Daughter of Sion*, dans *Theology* 53 (1950) 403-410: petite contribution reprenant en gros Sahlin H., *Junfru Maria Sion*, dans *Ny Kyrklig Tidskrift* 18 (1949) 102-124. L'article de A.G. Hebert (anglican) a été traduit en français par Roret F., *La Vierge Marie, Fille de Sion*, dans *La Vie Spirituelle* 85 (1951) 127-140.

[6] Laurentin, op. cit., 66, note 8.

	Soph. 3	*Joël* 2	*Zach.* 2	*Zach.* 9
1) Χαῖρε	14	21; cf. 23	14a	9
2) Ne crains pas	16; cf. 15	21; cf. 22		
3) Yahwé au milieu de toi	15b, 17a	27	14	
4) comme Roi	15b			9
5) comme Sauveur	17a			9

Ces éléments sont parallèles à *Lc.* 1, 28-33: *Réjouis-toi, ne crains point, en ton sein, Yahwé* est *roi, Sauveur.*

2. Les parallèles établis, Laurentin ajoute:

« Cet ensemble de contacts nombreux et pareillement ordonnés répond à un usage connu: c'est un des procédés courants du midrash de décrire un événement actuel (ou futur) à la lumière d'un événement ancien, en reprenant les mêmes termes pour signaler la correspondance des événements rapprochés »[7].

Et voici en thèse:

« La présentation de l'Annonciation en des termes repris de Sophonie implique une double identification, de Marie avec la fille de Sion, de Jésus avec Yahwé, roi et Sauveur. ... La transposition pourrait être exprimée ainsi: La ' fille de Sion ', personnification abstraite d'Israël, est actualisée en la personne de Marie qui accueille la promesse messianique au nom d'Israël. La résidence de Yahwé en la fille de Sion est actualisée dans le mystère de la conception virginale »[8].

3. L'actualisation en la personne de Marie de la promesse messianique à la fille de Sion est assurée: *a*) par la substitution de Marie à la « fille de Sion », expression qui ne revient pas dans *Lc*; *b*) par la venue en Marie de Yahwé-Sauveur, Jésus, יֵשׁוּעַ, comme dans Sophonie: « Yahwé vient... en vaillant Sauveur »; *c*) par « Tu concevras en ton sein » (συλλήμψῃ ἐν γαστρί), formule qui trouverait son explication dans *Soph.* 3, 15*b* et 17*a*: « au milieu de toi ».

A cette première intuition, R. Laurentin ajoute qu'en *Lc.* 3, 16: « mon sein frémit » implique peut-être une allusion à la fille de Sion[9].

4. L'hypothèse une fois acceptée devient principe d'une construction élaborée. R. Laurentin traite successivement: Fille de Sion collective et Fille de Sion individuelle; Fille de Sion eschatologique, Fille de Sion demeure de Dieu[10]. Là encore, l'auteur part d'une conclusion qu'il estime avoir démontrée:

[7] Ibid. 67.

[8] Ibid.

[9] Ibid. 83.

[10] Ibid. 152-153.

« Pour *Lc.* 1-2, Marie est la Fille de Sion plus spécialement en tant que celle-ci, selon Sophonie, est le *lieu* de sa résidence divine »[11].

Les vues de R. Laurentin ont inspiré le titre d'un livre de L. Deiss[12]. Exégète et musicien, l'auteur a surtout voulu faciliter « aux pasteurs la catéchèse des chants proposés »[13]. Avec soin, sans recours à quelque apparat scientifique que ce soit, il relève les contacts vétérotestamentaires du récit de l'Annonciation avec l'Ancien Testament: *Soph.* 3, 14-18; *Zach.* 8, 4; *Is.* 49, 13. 26; *Ps.* 98, 1-69; *Zach.* 9, 9. Certaine notation révèle le sens exégétique de L. Deiss. A propos du *Ps.* 98, il écrit:

« Il ne faudrait pas se laisser prendre au jeu de ce parallélisme; plus que les contacts matériels, c'est le climat spirituel qui importe. Le Ps. 98 n'est pas tant une prophétie (au sens exégétique du mot) de *Lc.* 1-2; c'est plutôt Luc. qui cherche à construire son récit sur les différents thèmes postexiliens en nous montrant en Jésus « Yahvé qui vient » (*Ps.* 98, 9)[14].

Nous devrons cependant mettre une sourdine à cette autre prise de position:

« On ne saurait assez admirer la concordance extraordinaire entre la prophétie à la Fille de Sion (*Soph.* 3, 14-18) et sa réalisation dans la Vierge de l'Annonciation; la symphonie ecclésiale des deux choeurs de l'Ancien et du Nouveau Testament atteint ici l'un de ces sommets les plus extraordinaire; le message de Gabriel reprend, presque mot à mot, la prophétie de Sophonie; il nous montre dans la Vierge de l'Annonciation, la Fille de Sion que Yahvé renouvelle par son amour; Marie représente ici le « petit reste » d'Israël, cet Israël qualitatif qui n'a cessé de demeurer fidèle à Dieu et pour lequel Dieu ne cesse de réaliser sa Promesse »[15].

On sait que le P. P. Benoit, un des maîtres de l'exégèse catholique contemporaine, a toujours été sensible à la typologie de l'Ancien Testament. Il n'est pas étonnant qu'il ait accueilli avec plaisir les recherches de R. Laurentin. Publiant en 1963 un article sur *Lc.* 2, 35[16], l'éminent exégète présente des vues que nous devons souligner. Dans la relation du type à l'antitype, deux points de vue peuvent être distingués: la typologie littéraire s'arrête au symbolisme, à une représentation métaphorique. Marie pourrait représenter Israël; au contraire, la typologie profonde veut que « le type » vaut par lui-même, comme une réalité suscitée dans l'histoire avec tout ce qu'elle contient de richesse existentielle. L'antitype également suscité par Dieu correspond au type en ce qu'il est riche de valeurs homogènes, mais à l'état plénier, dans l'épanouissement de la réalisation messianique. De plus, le cas de Marie dépasse les limites de la typologie ordinaire. Il ressemble plutôt, toutes proportions gardées, à celui de son Fils le Messie. Car si Jésus récapitule en sa personne les préparations que sont Moïse, « le » Prophète (*Dt.* 18, 15ss), le Messie, le Serviteur, le Fils de l'homme, il est bien plus que leur « antitype ». Il est l'Envoyé unique et définitif qui noue en sa personne et son oeuvre de salut ces inchoations disparates[17]. Or l'Ancien Testament présente, à côté du courant qui prépare le Messie, un courant inférieur mais parallèle qui prépare la communauté messianique. C'est précisément la personnification féminine de la Vierge d'Israël ou Fille de Sion. Il est permis de penser que ce courant aboutit à Marie, comme le courant principal aboutit à Jésus[18]. P. Benoit voit cette typologie déboucher en Marie à partir du fait que par elle la communauté messianique donne naissance au Messie et que le Messie donne son salut à ses disciples en les confiant à sa Mère (*Jn.* 29, 26-27). Il y a là des éléments que nous reprendrons plus loin.

Force nous est de noter qu'au niveau où P. Benoit porte la typologie mariale, c'est toute la relation de Marie avec l'ancienne économie qui se trouve posée. Le thème « Fille de Sion » rejoint celui de « Femme » et du « Reste ». L'interprétation des théologiens va jusqu'à affirmer :

« Marie, en effet, résume l'ancien peuple de Dieu; c'est en elle que se consomme la maternité messianique d'Israël; c'est elle la personnification idéale de l'Eglise d'avant le Christ. Mais elle est aussi le point de départ du peuple nouveau, la plus parfaite réalisation de l'Eglise d'après le Christ »[19].

J. P. Michaud à qui nous empruntons ces lignes ajoute avec un grain d'amertume:

« Ce n'est qu'une piste embroussaillée et sur laquelle on peut hésiter à s'engager »[20].

---

[11] Ibid. 151: « Pour établir *Marie = Fille de Sion*, les points d'appui solides sont donc l'Annonciation (1, 28-32), le *Magnificat* (1, 46-54) et, de façon plus ténue, la Nativité (2, 1-11) ainsi que la Présentation (2, 35) ». L'auteur aurait pu ajouter le *Magnificat* aux deux derniers textes qu'il estime ne constituer que des appuis plus ténus. C'est sur le premier étai que nous ferons porter nos remarques (voir p. 417-422).

[12] Deiss L., *Marie, Fille de Sion*, Bruges-Paris 1959.

[13] Ibid. 114.

[14] Ibid. 80.

[15] Ibid. 81.

[16] Benoit P., « *Et toi-même, un glaive te transpercera l'âme* » (*Lc.* 2, 35), dans *Catholic Biblical Quarterly* 25 (1963) 251-261, repris dans *Exégèse et Théologie*, III, Paris 1968, 216-227.

[17] Benoit, art. cit., 226.

[18] Ibid.

[19] Michaud J. P., *Le Signe de Cana* (*Jean* 2, 1-11) *dans son contexte johannique. Analyse. Synthèse* (*Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aquin. in Urbe*), Montréal 1963, 88.

[20] Ibid.

Cette position du problème permet de dégager quelques avenues de méthodologie. Le Père Benoit parle de sens plénier. D'autres recourent à la typologie. Sens plénier et typologie ne peuvent être solides que si le Nouveau Testament leur donne une assise ferme. Tous deux supposent des attaches dans le « type », dans la figure présentée par le texte vétérotestamentaire avec l'antitype qui apparaît dans le Nouveau Testament. Dans notre cas, « Fille de Sion » serait le type et Marie l'antitype. Nul texte du Nouveau Testament n'est explicite sur cette relation. Possédons-nous une lumière suffisante dans la facture des textes de Sophonie et parallèles avec *Lc.* 1, 35 ? Pour répondre à cette question, il convient tout d'abord de déterminer le contenu de l'expression « Fille de Sion ».

II. – Le substrat vétérotestamentaire

« Fille de Sion » [21] est dans l'Ancient Testament synonyme de Jérusalem. Dans l'estimation commune des historiens et des exégètes, Sion désignait originairement la crête fortifiée de la Jérusalem pré-israélite, entre la vallée du Cédron et le Tyropaeon. Dans l'Ancien Testament, Sion apparaît pour la première fois dans la narration de la conquête de Jérusalem par David (2 *Sam.* 5, 6-10; 1 *Chron.* 11, 4-9). Le nom de Urusalim, l'ancienne forme de Jérusalem, désignait la cité-état comme un tout incluant les hameaux et les maisons en dehors des fortifications. L'équivalence est relevée par la glose ajoutée à 1 *R.* 8, 1 et 2 *Chr.* 5, 2, textes relatant le transfert de l'arche de la cité de David au temple de Salomon: la cité de David « qui est Sion ». La désignation « Sion » s'étendit dès lors au temple lui-même. Sion, qui revient 152 fois dans l'Ancien Testament, ne prend qu'une fois un sens purement géographique [22]. Ailleurs, le terme est uni à l'action de Dieu envers son peuple. Sion est placée au centre de l'histoire du salut. Jérusalem est nommée beaucoup plus souvent, quelques 640 fois, mais souvent comme désignation de lieu, sans pour cela cesser de se charger en bien des endroits d'un impact théologique [23].

[21] On trouvera dans SCHREINER J., *Sion-Jerusalem, Jahwes Königssitz. Theologie des Heiligen Stadt im Alten Testament* (*Studien zum Alten und Neuen Testament*, 7) Munich 1963, d'abondants développements et la bibliographie; de même, voir le livre important de MCKELVEY R. J., *The New Temple. The Church in the New Testament*, Oxford 1969, avec une note: *The Foundation Stone in Zion*, 188-192, sur les prolongements rabbiniques. Bon article également de BAROIS G. A., *Zion*, dans *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, IV, New York, 1962, 959-960.

[22] SCHREINER, op. cit., 13.

« Fille de Sion » se rencontre pour la première fois dans Michée (1, 13; 4, 10. 13). A partir de là, l'expression est souvent usitée (2 *R.* 19, 21; *Ps.* 9, 24; *Is.* 1,8; 10, 52; 16, 1; 37, 22; 52,2; 62, 11; *Jer.* 4, 31; 6, 2. 23; *Lam.* 1, 6; 2, 1; 4, 8. 10. 13. 18; 4, 22; *Zach.* 2, 10; 9, 9). Nous la retrouvons dans le Nouveau Testament (*Mt.* 21, 5; *Jn.* 12, 15 qui citent *Zach.* 9, 9). Les récentes études ont tenté de déterminer le sens de cette terminologie. W. F. Stinespring traduit Bat-Siyyôn par « fille Sion » [24]. H. Cazelles présente une théorie particulière [25]. L'expression viendrait du Nord et serait appliquée à une agglomération « seconde » (*Soph.* 1, 10) ou une « seconde ville » (*Neh.* 11, 9). Ce serait le quartier neuf de Jérusalem, au Nord de la Cité de David, groupant la population réfugiée du Nord après le désastre de Samarie. De plus, « la fille de Sion » signifie non la totalité d'Israël mais une partie, un reste qui a été éprouvé, et qui est porteur d'une espérance nouvelle, d'une vision de victoire sur l'étranger oppresseur. A ces deux éléments: fille de Sion distincte de Sion quoique liée, et Israël blessé mais chargé d'un potentiel nouveau, s'y ajoute un troisième: l'image de l'enfantement (*Mich.* 4, 9-10) [26].

L'opinion de Cazelles paraît bâtie avec trop de subtilité. Sion et Jérusalem sont identifiées dans la plupart des cas, comme le note avec raison A. Petitjean (cf. *Is.* 1, 27; 33, 5). En de nombreux endroits, les deux dénominations ne représentent qu'un parallélisme poétique (*Ps.* 51, 18; *Is.* 10, 12; 24, 23; 31, 4; 40, 9; *Joël* 3, 16). « Fille de Sion » possède aussi une mention parallèle dans « fils de Sion » (*Ps.* 149, 2; *Lam.* 4, 2; *Joël* 2, 23) [27].

Le point important est de constater la métonymie de la désignation géographique des termes Sion et Jérusalem au sein de la littérature prophétique [28]. Ils désignent dans un premier mouvement non

[23] Ibid.

[24] STINESPRING W. F., *No Daughter of Zion. A Study of the Appositional Genitive in Hebrew Grammar*, dans *Encounter* 26 (1965) 133-141.

[25] CAZELLES H., *Fille de Sion et Théologie mariale dans la Bible*, dans *Mariologie et Oecuménisme*, III, *Recherches catholiques. Théologie et Pastorale*, Paris 1964, 51-71.

[26] Ibid. 57. 58.

[27] PETITJEAN A., *Les Oracles du Proto-Zacharie. Un programme de restauration pour la communauté juive après l'exil* (*Univ. Cathol. de Louvain. Collection des Dissertations*, 4,1), Louvain-Paris 1969, 128-160, où l'on trouvera une étude précise des problèmes littéraires et des thèmes que posent les oracles de Zacharie. Voir aussi BAROIS, art. cit, 959.

[28] PETITJEAN, op. cit., 130.

plus les villes mais les habitants, et dans un second, le sort heureux ou malheureux qui est prédit à la population agglomérée autour de Sion. Dans les passages de Michée (4, 10. 13; *Soph.* 3, 14) et de *Zach.* (2, 14; 9, 9), que des traits de ressemblance littéraire unissent, une convergence de thèmes fondamentaux relie ces chants. Il semble même que le parallélisme des thèmes doit prévaloir sur l'expression verbale de chacun d'eux. A la suite de A. Petitjean [29], résumons-les brièvement:

1) La venue de Yahvé est le fondement même des autres manifestations [30].

2) La présence de Yahvé dans Sion et le Temple. L'arche d'alliance est le symbole et le lieu de cette présence [31].

3) Cette présence est le signe de l'élection de Sion-Jérusalem qui devient le centre des manifestations et des bienfaits de Yahvé [32].

4) Le peuple de Dieu reconnaît la grandeur et exalte le privilège de Sion-Jérusalem [33].

5) La joie qui déborde est le climat de la religion en Sion [34].

6) L'avenir promis à la cité est celui du bonheur en face d'un peuple de nouveau rassemblé [35].

7) Enfin, la Royauté et le Salut de Yahvé sont projetés dans l'eschatologie au sein de laquelle les nations trouvent leur place [36].

---

[29] Ibid., 130-131, notes 2-7.

[30] Venue de Jahvé: *Gen.* 20, 33; 31, 24; *Ex.* 19, 9; 20, 24; *Nomb.* 22, 9. 20; *Deut.* 23, 2; *Is.* 3,14; 19, 1; 30, 27; 35, 4; 50, 2; 59, 19; 60, 1; 67, 11; 63, 1; 66, 15. 18; *Ez.* 1, 24; *Ps.* 50, 3; 43, 2; 44, 2. 4; *Os.* 6, 3; 10, 12; *Hab.* 3, 3. 16; *Zach.* 2, 14; 15, 5; *Mal.* 3, 1. 24; *Ps.* 96, 13; 98, 9; *Job.* 22, 4. Cette énumération est reprise à Petitjean, 130. Voir aussi SCHNUTENHAUS F., *Das Kommen und Erscheinen Gottes im Alten Testament*, dans *Zeitschr. für die Altest. Wissenschaft* 76 (1964) 1-22.

[31] Présence de Jahvé en Sion: SCHREINER J., *Sion-Jerusalem. Jahwes Königssitz. Theologie der Heiligen Stadt im Alten Testament*, Munich 1963, spécialement la première partie: *Jerusalem, der erwählte Ort*, 17-71. 158-164. Voir aussi DIBELIUS M., *Die Lade Jahwes. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung* (FRLANT, 7), Goettingue 1906; VON RAD G., *Zelt und Lade*, dans *Gesammelte Studien*, 109-129; NOTH M., *Jerusalem und die israelitische Tradition*, dans *Ges. Studien*, 188-229.

[32] Eléction de Jérusalem: cf. *Ps.* 132, 13; *Zach.* 2, 16. Voir MANNATI M.-DE SOLMS E., *Les Psaumes* (*Cahiers de la Pierre-qui-vire*), Bruges-Paris 1968, 4, 180-189.

[33] Exaltation de Sion: c'est le thème même des cinq Cantiques de Sion: *Ps.* 46, 48, 76, 87, 132. Cf. MANNATI, op. cit., 1, 68-71; SCHREINER, op. cit., 219-227. 191-199. 232-234. 288-292. 47-56.

[34] Rassemblement: cf. *Ps.* 46, 9; 48, 13-14; 76, 12; 84, 6-8; 122, 1-4; 132, 7. Cf. SCHREINER, op. cit., 279-283. 283-288. 47-56.

[35] La joie: *Zach.* 2, 14 trouve des échos dans les *Ps.* 46, 5; 48, 12; 122, 1; 84, 3; 132, 9. 16; 48, 3; 76, 11; 84, 5-6. 13; 87, 7; 122, 9.

[36] Royauté et salut eschatologique: après une étude approfondie sur *Jerusalem, der Sitz des Königs Jahwe* (p. 73-135), SCHREINER, op. cit., 135-136, résume ses conclusions: 1) la promesse de la fondation stable de la dynastie davidique et de sa durée repose sur l'élection de Sion par Jahvé. Dieu veut que ce soit là que la maison de David continue à être source de bénédiction et de salut; 2) Jahvé est roi de Jérusalem; 3) Le roi davidique est intronisé à Sion; 4) Il est essentiel que le roi de la descendance de David règne sur la Ville Sainte de Jahvé. La royauté de Jahvé s'exprimant par une royauté humaine comprend ainsi une origine divine, une consécration sacrale, une action de salut qui se mue en eschatologie. Le roi et Sion sont divinement reliés (cf. *Ps.* 84, 1-13; 122, 1-9; 87, 1-7). L'universalisme du salut est annoncé par les prophètes dans les contextes étudiés: « Des nations nombreuses s'attacheront à Jahvé, en ce jourlà, et elles seront pour moi un peuple » (*Zach.* 2, 15). Voir LIPINSKI E., *La Royauté de Yahweh dans la Poésie et le Culte de l'Ancien Israël* (Verhand. Koninkl. Vl. Akad. Wetens. Letteren en Schone Kunsten van België. Kl. Letteren, 27, 55), Bruxelles 1965; PETITJEAN, op. cit., 137-142. Jérusalem restaurée par la force de Dieu est la cité de joie (*Is.* 35, 10; 65, 19), de perfection morale (*Is.* 52, 1; 54, 11; 60, 1ss), de la présence et de la gloire de Jahvé (*Is.* 4, 5-6). Jérusalem restaurée est éternelle (*Joël* 4, 20), la source de la rivière de vie qui prend sa source dans le temple (*Ez.* 47, 2-12; *Zach.* 14, 8). Voir MCKENZIE J. L., *Jerusalem*, dans *Dictionary of the Bible*, Londres 1966, 431.

Ainsi, les grands thèmes de l'économie ancienne sont liés au sort de Sion-Jérusalem et trouvent dans les passages encadrant les apostrophes à la Fille de Sion une expression synthétique.

Nous croyons que certains rapprochements proposés par R. Laurentin sont ténus, voire trop recherchés. Ainsi, le distingué auteur recourt à « Yahvé est roi d'Israël en toi » (*Soph.* 3, 16*b*) et rapproche de « en toi » *Lc.* 1, 35: « Le Seigneur est *avec toi* ». De même: « Ne crains point Sion: Yahvé ton Dieu est *en ton sein* » de *Soph.* 3, 16 serait parallèle à « Voici que tu concevras en ton sein ». R. Laurentin base sur ce rapprochement l'essentiel de son raisonnement [37]. Or, la distinction entre « b^e^tôk », « au milieu d'eux », et « b^e^qirbêk », « en ton sein », n'est pas valable. *Is.* 12, 6 écrit: « Exulte et crie de joie, habitante de Sion, car grand est au milieu de toi (b^e^qirbêk) le Saint d'Israël ». Le vocable a certainement perdu en bien des cas le sens d'entrailles, de sein maternel, pour signifier soit l'intime, ou l'intérieur d'un pays ou d'un peuple, et comme le prouve le texte d'Isaïe cité, au milieu d'une ville. Le texte parallèle à *Soph.* 3, 16 est dans *Zach.* 2, 14: « Oui, voici que Je viens habiter au milieu de toi », « b^e^tôk », dans l'expression « šâkan b^e^tôk » [38]. La correspondance verbale entre « b^e^qirbêk » et « ἐν γαστρὶ » (*Lc.* 1, 21. 31) est donc bien lointaine.

Par ailleurs, ἐν γαστρὶ ἐχούσα est une expression courante pour signifier une femme enceinte (*Mt.* 1, 18. 23; 24, 19; *Mc.* 13, 17; *Lc.* 21, 23; 1 *Th.* 5, 3; *Ap.* 12, 2). Le mot est fort usité par l'Ancien Testament et la LXX (70 fois), mais γαστήρ ne rend qêbêb qu'une seule fois (*Job* 20, 14). La LXX rend « en son sein » de l'hébreu par « en elle » (*Gen.* 25, 22), et ceci démontre combien l'expression est usée. Enfin, le parallèle le plus proche de *Lc.* est *Is.* 7, 14, la prophétie sur l'Emmanuel: ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ λήψεται. R. Laurentin a raison d'écrire:

« Il est peu vraisemblable que Sophonie ait songé aux 'entrailles' de la fille de Sion ».

---

[37] LAURENTIN, op. cit., 69.

[38] PETITJEAN, op. cit., 133-134.

L'auteur ne va-t-il pas trop loin lorsqu'il ajoute:

> « Mais pour l'auteur du récit de l'Annonciation qui poursuivait une assimilation entre la conception virginale de Marie et la résidence de Yahwé en la Fille de Sion, ce mot prenait toute sa valeur concrète et imagée »[39].

Si donc on ne peut serrer de trop près le parallélisme littéraire entre *Soph.* et *Lc.* sous peine de bâtir sur des prémisses contestables, il ne convient pas pour autant de nier la similitude de certains thèmes dans les textes rapprochés. Il conviendrait de bâtir l'argument sur Michée, Sophonie et Zacharie et d'appuyer sur une rencontre de thèmes plus que sur des mots.

Comme dans l'enseignement prophétique, Luc insiste sur: 1) l'acte de Dieu: l'ange Gabriel est ἀπό Θεοῦ (*Lc.* 1, 26); le Seigneur est avec toi (*Lc.* 1, 18); c'est une χάρις παρὰ τῷ θεῷ); 2) Dieu est présent et agit (v. 35); 3) L'action est en faveur d'un messianisme davidique (v. 32); 4) La réponse à l'action, la présence et la promesse sont la joie: μὴ φοβοῦ, Μαριάμ (v. 30); 5) Le messianisme assure la continuité de la Royauté (v. 33) par un Sauveur (Ἰησοῦς: *Lc.* 1, 31), par le Fils de Dieu (*Lc.* 1, 35)[40].

Les promesses faites à Sion trouvent une corréspondance frappante dans la scène de l'Annonciation. Sans qu'il y ait à proprement parler de dépendance littéraire directe, il y a réminiscence à la fois dans les thèmes et leur expression. On n'oserait dire que consciemment *Lc.* 1, 26-38, au niveau de la source, ait intentionnellement remplacé « Fille de Sion » par Marie. On ne substitue pas Marie aux habitants de Sion parce que l'important pour *Lc.* 1, 26-38 est de montrer

[39] LAURENTIN, op. cit., 69.

[40] Il y a lieu d'émettre des doutes sur la portée de χαῖρε, que l'on traduit par « Réjouis-toi ». Au verset *Lc.* 1, 29, la parole de l'ange est un ἀσπασμός et le sens de χαῖρε ne dépasse pas la valeur d'une salutation commune en terrain hellénistique. Le lecteur grec n'a pu saisir une allusion à un thème vétérotestamentaire. Cf. GRAYSTONE G., *Virgin of All Virgins. The Interpretation of Luke 1, 34*, Rome 1968, 84-85; SCHÜRMANN H., *Das Lukasevangelium. Erster Teil* (*Herders Theol. Kom. z. N.T.*, 3/1, Lukas 1, 1-9, 50), Fribourg 1970, 43-44. Cet auteur traduit: « Sei gegrüsst, Begnadete, der Herr ist mit dir » (p. 41). Contre LYONNET, art. cit.; LEANEY A. R. C., *A Commentary on the Gospel according to St Luke* (*Blacks New Testament Commentaries*, III), Londres 1958, 20-27; *The Birth Narratives in St Luke and St Matthew*, dans *New Testament Studies* 8 (1961-1962) 159-160; LAURENTIN, op. cit., 64-71; AUDET J. P., *L'annonce à Marie*, dans *Rev. Bibl.* 63 (1956) 357-368; GEWIESS J., *Die Marienfrage Lk. 1, 34*, dans *Bibl. Zeitschr.* 5 (1961) 221-222. 237; VOSS G., *Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen*, Paris-Bruges 1965, 43-44; BACKHERMS E. R., *Religious Joy in General in the New Testament and its Sources in Particular*, Fribourg 1963, 46-50.

la continuité de l'acte divin et le dépassement des plus grandes espérances de Sion[41].

Si l'ont veut rester sur un terrain ferme, on n'a pas besoin de recourir à un sens plénier ou à une typologie. C'est au sens littéral le plus strict que les deux Testaments se rencontrent, l'un à l'état prophétique de la promesse, l'autre à l'état de plérophorie de la réalisation.

Doit-on pour autant abandonner la relation de Marie avec Jérusalem, fille de Sion ?

III. – MARIE - JÉRUSALEM

Jérusalem est le haut lieu du christianisme. C'est là que Jésus de Nazareth, Messie, Seigneur et Fils de Dieu, est mort et est ressuscité. Cette constatation historique et cette foi sont le bien commun de tous les auteurs du Nouveau Testament. L'Eglise y a pris naissance. C'est vers cette communauté que se tournent les yeux des églises de la gentilité elle-même. Elles ont envers elle un devoir de charité et trouvent dans son expérience douloreuse l'image de leur propre condition. Ainsi se développe une interprétation théologique dont nous ne pouvons qu'esquisser les grandes lignes[42].

Jérusalem et le temple de Jérusalem restèrent sans cesse à l'horizon des pensées de Paul. On ne peut oublier que si l'Apôtre s'oppose à incorporer le salut dans le système juif de la circoncision et des oeuvres de la Loi, lui-même ne se détache jamais totalement des traditions de sa jeunesse (*Ac.* 18, 18), et il admet que les Juifs pieux accomplissent les rites de la Loi. C'est en compagnie de quatre d'entre eux qu'il se présente au temple pour accomplir la purification et l'accomplissement du voeu du naziréat (*Ac.* 21, 26; 24, 16). Le vrai motif de son voyage à Jérusalem est la collecte citée dans ce dernier texte; il l'avait

[41] GRAYSTONE, op. cit., 85: « The two situations are different: an oracle of consolation is adressed to a people regarding the future coming of Yahweh or his Messias as King – an angel enters a virgin's home to announce the birth of a child. The parallells adduced are incomplete ».

[42] Parallèlement et suivant la même progression que Jérusalem-Sion, le thème du Temple s'est développé et approfondi dans le Christianisme primitif. On en trouvera une excellente présentation, avec une bonne bibliographie mais non exhaustive, dans MCKELVEY R. J., *The New Temple. The Church in the New Testament* (*Oxford Theological Monographs*), Oxford 1969. Bibliographie: 207-216. Voir aussi GAERTNER B., *The Temple and the Community in Qumran and the New Testament* (SNTS, *Monograph Studies*, 1), Cambridge 1965.

déclaré explicitement aux Romains (15, 25-28); cf. 1 *Co.* 16, 1-4) [43]. Il faut venir en aide aux saints de Jérusalem, cette église qui parmi les églises de Judée est digne d'imitation dans les souffrances endurées (1 *Th.* 2, 14) [44]. Cependant, Paul connaît une Jérusalem héritière des promesses messianiques. Il l'oppose à la Jérusalem actuelle symbolisée par Agar. Elle est la Jérusalem d'en-haut qui est libre et est notre mère (*Gal.* 4, 21-31) [45].

On pressent tout ce qui est en germe dans cette spéculation midraschique de l'Apôtre. Les évangiles de Marc et de Matthieu posent les premiers jalons. Ils présentent l'opposition à Jésus comme venant de Jérusalem (*Mc.* 3, 22; 7, 1; *Mt.* 15, 1; 23, 37; *Lc.* 13, 34), mais ils insistent aussi sur la montée de Jésus vers la Ville Sainte (*Mc.* 10, 32. 33; 11, 1. 11. 15. 27; *Mt.* 16, 21; 20,17.18; 21, 1.10). L'entrée messianique à Jérusalem joue un rôle important dans le schème évangélique (*Mc.* 11, 1-11; *Mt.* 21, 1-11; *Lc.* 11, 28-38; *Jn.* 12, 12-16) [46]. Chez Luc, Jérusalem joue un rôle plus accentué. Nous reviendrons plus loin sur son évangile de l'enfance. Déjà dans le récit des Tentations de Jésus, non seulement il remplace « ville sainte » de *Mt.* (*Lc.* 9, 5) par Jérusalem (*Lc.* 4, 9) [47], mais il déplace la seconde tentation de *Mt.* au troisième rang, lui donnant la place prépondérante. A la Transfiguration, dans une incise importante, Moïse et Elie s'entretiennent avec Jésus de son « exode » à accomplir à Jérusalem (*Lc.* 9, 31). C'est cependant dans le « Reisebericht » (*Lc.* 9, 51-19, 27), cette partie où tant de péricopes sont propres au troisième évangile, que Jérusalem joue un rôle nouveau. Toute cette longue section se présente comme une montée vers Jérusalem (*Lc.* 9, 51. 53; 17, 11; 18, 31). La suite du récit continue la route (*Lc.* 21, 20. 24), de même que la rencontre avec les « filles de Jérusalem » sur le chemin de croix (*Lc.* 23, 28). Enfin, Jérusalem, lieu de la Passion, est, chez Luc, le lieu des appa-

[43] GEORGI D., *Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem. Studien zur religiösen Propaganda in der Spätantike* (*Wiss. Mon. z. N. T.*, 11), Neukirchen 1964; NICKLE K. F., *The Collection: A Study in Paul's Strategy* (*Studies of Bibl. Theol*, 48), Londres 1966.

[44] RIGAUX B., *Les Epîtres aux Thessaloniciens* (*Etudes Bibliques*), Paris 1956, 441-445.

[45] SCHLIER H., *Der Brief an die Galater* (*Krit.-exeg. Komm. über d.N.T.*, 7), Goettingue 1949, 153-163.

[46] URICCHIO F. M. - STANO G. M., *Vangelo secondo San Marco* (*La Sacra Bibbia*, ed. GAROFALO S.), Torino-Roma 1966, 471-479; SCHWEIZER E., *Das Evangelium Markus* (*Das N. T. Deutsch*, 1), Goettingue 1967, 128-130.

[47] DUPONT J., *Les Tentations de Jésus au désert* (*Studia Neotest.*, *Subsidia*, 4), Bruges-Paris 1968.

ritions; en douze heures de temps, les faits racontés, de la sortie du tombeau à l'Ascension, prennent une valeur centrale dans la perspective lucanienne, Il transpose la scène d'investiture et de mission qui, dans *Mt.* se passe en Galilée, à Jérusalem. L'évangile qui a débuté par l'annonce au Temple de la naissance de Jean-Baptiste, se clôt par le retour des disciples en grande joie à Jérusalem « et ils étaient continuellement dans le Temple à louer Dieu » (*Lc.* 24, 52-53) [48].

Ce mouvement ascensionnel de la place de Jérusalem atteint son apogée dans l'évangile de Jean. A le lire, on aperçoit tout de suite que la Galilée a perdu de son importance en faveur de la capitale judéenne [49]. Les étapes de l'évangile sont marquées par les fêtes juives: la purification du Temple et l'entretien avec Nicodème (2, 13 - 3, 21) à Pâque, peut-être la Pentecôte suivante, revoient Jésus à Jérusalem (*Jn.* 5, 1-47); puis viennent la Fête des Tentes (*Jn.* 7, 1), la fête de la Dédicace (*Jn.* 10, 22), et enfin la dernière Pâque (12, 55). Ainsi, le cadre ordinaire de la carrière de Jésus est Jérusalem et le Temple (*Jn.* 7, 14, 28; 8, 20. 59; 10, 23; 11, 56), la maison de son Père (*Jn.* 2, 16).

La Jérusalem d'en-haut dont parlait Paul (*Gal.* 4, 27) apparaît dans l'Apocalypse comme la Jérusalem nouvelle, Cité Sainte, qui descend du ciel, de chez Dieu (*Ap.* 21, 1-27) où Dieu et l'Agneau remplacent le Temple (*Ap.* 21, 22).

Or, il existe dans la littérature néotestamentaire un parallélisme entre l'importance croissante attribuée au sejour de Jésus à Jérusalem et celle accordée à Marie.

Alors que *Mc.* ne fait intervenir la Mère de Jésus qu'en une scène où elle ne tient qu'une place secondaire (*Mc.* 3, 20. 31-35), les évangiles de l'enfance de *Mt.* et de *Lc.* la font entrer dans l'histoire de la prédication du règne. Elle est la mère de Jésus.

Mt. est un témoin irrécusable de la foi en la conception virginale. Il en fait l'accomplissement de l'oracle d'Isaïe (7, 14): « ce qui a été engendré en elle vient de l'Esprit-Saint » et son enfant sera nommé « Jésus », car « c'est lui qui sauvera son peuple de ses péchés »; il sera « Dieu avec nous », l'Emmanuel promis. L'événement est encadré dans la prédestination et la prophétie; il est lié au salut, oeuvre de

[48] Voir LAMPE C. W. H., *St Luke and the Church of Jerusalem* (*The Ethel M. Wood Lecture*), Londres 1969.

[49] SCHNACKENBURG R., *Das Johannesevangelium*, I, *Einleitung und Kommentar zu Kap. 1-4* (*Herders Theol. Komm. z. N. T.*, 4/1), Fribourg-en-Brisgau 1965, 11-13.

Dieu dans et par Jésus. Il est important que l'union de la mère et de l'enfant se reflète dans la formule constante de « l'enfant et sa mère »: les Mages trouvent « l'enfant et sa mère »; Joseph a disparu de la perspective (*Mt.* 2, 11); l'Ange ordonne à Joseph de prendre « l'enfant et sa mère » pour fuir en Egypte (2, 13), formule qui est littéralement reprise pour le retour à Nazareth (*Mt.* 2, 20).

Dans *Lc.* 1-2, le mouvement est plus accentué: l'Annonciation, la Visitation, l'Hymne de joie, le récit de la naissance, la présentation de Jésus au Temple, Jésus au Temple [50] sont autant d'expressions d'une théologie qui accorde une place hautement privilégiée à Marie. Bien sûr, « l'enfant et sa mère » reste le fondement et la pierre angulaire de l'édifice. Toutefois, la personne et le rôle de Marie retiennent l'intérêt en vertu de la participation de Marie au mystère du salut: « Voici la servante du Seigneur, qu'il m'advienne selon ta parole » (*Lc.* 1, 38); « Tu es bénie entre les femmes, et béni le fruit de ton sein... Et bienheureuse celle qui a cru qu'il y aura accomplissement pour ce qui lui a été dit de la part du Seigneur » (*Lc.* 1, 42-45); le *Magnificat*: « désormais, me diront bienheureuse toutes les générations » (*Lc.* 1, 48); « Et elle enfanta son fils premier-né et elle l'enveloppa de langes et le coucha dans une crèche » (*Lc.* 2, 7); « Quant à Marie, elle gardait toutes ces choses, les méditant en son coeur » (*Lc.* 2, 19); « Voici: celui-ci est placé pour la chute et le relèvement d'un grand nombre en Israël, et pour [être] un signe en but à la contradiction, et toi-même, un glaive te transpercera l'âme! » (*Lc.* 2, 34-35) [51]; « Enfant, pourquoi nous as-tu fait cela ? Voici [que] ton père et moi, angoissés, nous te cherchions » (*Lc.* 2, 48); « Et sa mère gardait toutes ces choses dans son coeur » (*Lc.* 2, 51).

Ainsi, au moment où l'évangile est rédigé et même au moment de la formation des traditions, la conscience chrétienne primitive avait perçu et exalté la dignité de la jeune fille de Nazareth et lui avait attribué une place dans l'économie du salut: élue par Dieu pour être la mère du Messie, elle est acteur et témoin des μεγαλεῖα τοῦ Θεοῦ, tout d'abord en elle et par elle dans sa maternité, ensuite, dans son union

[50] LAURENTIN R., *Jésus au Temple. Mystère de Pâques et foi de Marie en Luc 2, 48-50* (*Etudes bibliques*), Paris 1966.

[51] On trouvera dans le commentaire de R. Schnackenburg et dans celui de BROWN R. E., *The Gospel according to John* (I-XII) (*The Anchor Bible*), New-York 1966, une abondante bibliographie. Ajouter: SMITMANS A., *Das Weinwunder von Kana. Die Auslegung von Jo. 2, 1-11 bei den Vätern und heute*, Tubingue 1966; MICHAUD J. P., *Le signe de Cana dans son contéxte johannique. Analyse. Synthèse*, Montréal 1963.

à l'oeuvre de son Fils. Or dans le troisième évangile, dès l'enfance de Jésus, Jérusalem est placée dans la perspective de l'union de l'enfant et de sa mère.

Luc ajoute à ce premier éveil de la théologie chrétienne touchant Marie un élément nouveau dans les *Actes*. Marie, la mère de Jésus apparaît à côté du collège apostolique lors de la descente de l'Esprit à Jérusalem. Les Apôtres se tenaient habituellement à la chambre haute, le lieu de la prière et des conversations. Luc place ici une liste des noms des apôtres parallèles à celle de son évangile (*Lc.* 6, 14-16), puis il ajoute: « Tous, d'un même coeur, étaient assidus à la prière avec quelques femmes dont Marie, mère de Jésus, et avec ses frères » (*Ac.* 1, 12-14). A côté du groupe apostolique, les femmes dont Marie et les frères de Jésus en forment un second. Ils furent tous présents au même lieu, le jour de la Pentecôte, quand ils reçurent l'Esprit-Saint (*Ac.* 2, 1). La mention de Marie au sein de la communauté apostolique à Jérusalem est d'autant plus étonnante sous la plume de Luc, que ni lui, ni *Mt.-Mc.* ne citent le nom de la mère de Jésus parmi les femmes qui avaient accompagné Jésus depuis la Galilée et qui regardaient la scène de la crucifixion (*Lc.* 23, 49), pas plus qu'il ne la nomme parmi les femmes qui allèrent le matin de Pâques au tombeau (*Lc.* 24, 9-11). La mention des frères de Jésus fait aussi problème. Le quatrième évangile déclare que les frères de Jésus ne croyaient pas en lui (*Jn.* 7, 5). Jacques, le frère du Seigneur, est cité par Paul comme témoin de la Résurrection (1 *Co.* 15, 7). Faut-il entendre dans ce texte de Paul « tous les Apôtres » d'un cercle plus large que les Onze, dans lequel on pourrait comprendre les frères de Jésus ? Quoi qu'il en soit, l'insistance de Luc sur le nom de Marie est bien inattendu et ne manque pas de signification. Elle unit la Mère de Jésus à l'événement qui détermine la naissance et la mission de l'Eglise. Pour Luc, ce n'est pas seulement au Baptême de Jésus que l'Esprit-Saint est l'agent divin des réalisations messianiques. Déjà dans la conception de Jésus, il était venu sur Marie (*Lc.* 1, 35). A la Pentecôte, ce même Esprit est répandu sur la première communauté des croyants en Jésus. Jérusalem reprend sa place privilégiée dans le dessein divin. Lieu de la mort et de la résurrection de Jésus, elle est le point de départ dans la reconstitution de l'Alliance Nouvelle et du peuple nouveau.

Dans le quatrième évangile, la place de la mère de Jésus et son lien avec Sion atteignent leur apogée. Notons en passant que *Jn.* ne nomme jamais Marie. Elle est toujours désignée par « la mère de Jé-

sus » (*Jn.* 2, 1. 3. 5. 12; 19, 25. 26. 27). Nous ne nous appesantirons pas sur l'épisode de Cana [52]. Marie se sépare des assistants pour intervenir par une prière. Le miracle ayant une valeur symbolique, les personnages qui entrent en scène prennent une signification autre que l'histoire purement événementielle.

Les paroles de Jésus du haut de sa croix révèlent une importance décisive. Jean mentionne la présence de femmes à la crucifixion. Elles ne sont plus « à distance » comme dans les Synoptiques (*Mc.* 15, 40; *Mt.* 27, 55; *Lc.* 23, 49), mais « près de la croix de Jésus » (*Jn.* 19, 25). Avec *Mt.-Mc.*, *Jn.* nomme Marie de Magdala qui sera seule retenue pour venir au tombeau et qui bénéficiera de l'apparition de Jésus (*Jn.* 20, 11-18). En propre, il nomme « la soeur de sa Mère, Marie, la femme [ou la soeur ou fille] de Clopas » (cf. *Lc.* 24, 18). La déclaration importante est: « Voyant sa mère et près d'elle le disciple qu'il aimait, Jésus dit à sa mère: ' Femme, voici ton fils '. Puis il dit au disciple: ' Voici ta mère '. A partir de cette heure, le disciple la prit chez lui » (*Jn.* 19, 25-27).

La péricope johannique fait partie d'une suite de récits: crucifiement, partage des vêtements, mort de Jésus, le coup de lance, qui présentent des attaches avec les récits synoptiques, mais en diffèrent par des additions et une théologie accentuée: affirmation de la royauté de Jésus par Pilate (*Jn.* 19, 21-22), accomplissement de l'Ecriture dans le partage des vêtements (*Jn.* 19, 24), parole de Jésus: « J'ai soif », « pour que toute l'Ecriture s'accomplit » (*Jn.* 19, 28), le respect de l'intégrité des os et le coup de lance rattachés à l'Ecriture (*Jn.* 19, 28). Il ne manque pas d'indices que cette théologie soit riche de symboles: la tunique sans couture, tissée tout d'une pièce de haut en bas (*Jn.* 19, 23), l'eau et le sang sortis du côté de Jésus (*Jn.* 19, 34). On est en droit de se demander quelle signification profonde il convient d'attribuer aux paroles de Jésus à sa Mère et au disciple bien-aimé.

Serion-nous devant l'affirmation d'un simple fait historique: Jésus confie sa Mère aux soins du disciple bien-aimé ? C'est l'exégèse de

[52] L'étude de cette péricope pourrait recevoir une lumière nouvelle sous l'éclairage de l'approche actuelle du IVe évangile et particulièrement de la place et de la signification que prend le thème du « disciple bien-aimé ». Il est bien certain que la place que lui fait le quatrième évangile et les thèmes auxquels il est lié lui confèrent une signification plus profonde que l'événement où il intervient. Les récits de la résurrection dans *Jn.* le mettent en évidence (*Jn.* 20, 1-10). Si Marie est liée à l'expérience exaltante de l'église du IVe évangile (εἰς τὰ ἴδια: 19, 26), nous obtenons une projection nouvelle sur sa place dans l'Eglise naissante.

plusieurs commentateurs. D'autre part, d'autres insistent sur la fragilité du témoignage et sur sa contradiction avec les synoptiques: ils n'admettent pas sa valeur historique. Or, ils n'en sont que plus portés à reconnaître dans la création johannique une valeur symbolique. Ils diffèrent entre eux sur la portée du symbole. D'autres enfin admettent l'historicité du fait et sa portée symbolique. Leur argument favori est l'emploi de l'appellation de « Femme » en s'adressant à la Mère de Jésus. On serait en face de « la proclamation de la maternité spirituelle de Marie, nouvelle Eve, à l'égard des croyants représentés par le disciple bien aimé ».

Il ne peut entrer dans notre propos de traiter tous ces problèmes comme ils le mériteraient. Qu'il nous suffise de faire remarquer que l'auteur du IVe évangile a placé Marie et le disciple au pied de la croix, et que l'un et l'autre ont été l'objet d'une sollicitude aimante de Jésus. C'est le dernier acte du Crucifié avant qu'il ne prononce le « Tout est accompli » final (*Jn.* 19, 30).

Par cette présence au pied de la Croix et par les paroles que Jésus lui adresse, Marie prend dans le IVe évangile une signification unique. Jérusalem est pour elle le haut lieu de la rédemption victorieuse de son Fils et la prolongation de sa maternité envers celui que Jésus aimait [53].

Enfin, jetons un bref regard sur les données de l'*Apocalypse*. Le chapitre 12 voit un signe grandiose dans le ciel, une Femme. Il y a une attache littéraire très nette avec *Gen.*: douleur de l'enfantement (v. 2: *Gen.* 3, 16), l'antique Serpent (2 et 20, 2), l'opposition (6, 13: *Gen.* 3, 15). Comme Eve, la Femme enfante un peuple, et ici un nouveau peuple, celui du Messie. Plus loin *Gen.* donnera à l'*Apocalypse* d'autres images: le peuple de Dieu est mis en possession de l'Arbre de Vie et du Paradis terrestre. Il ne manque pas d'exégètes de valeur qui ont attribué à l'*Apocalypse* la volonté de symboliser la nouvelle Eve, la Vierge Marie. D'autres, au contraire, ne trouvent pas de correspondance décisive entre l'enfantement de Marie et celui de la Femme. Le rapprochement typologique ne leur semble pas assuré au niveau du texte

[53] Voir BRAUN F. M., *La Mère des fidèles*, Paris 1953, 147-153; CERFAUX L., *La vision de la Femme et du Dragon de l'Apocalypse en relation avec le Protévangile*, dans *Ephem. Theol. Lovan.* 31 (1955) 21-33; FEUILLET A., *Le Messie et sa Mère d'après le chap. 12 de l'Apocalypse*, dans *Revue Biblique* 66 (1959) 55-86; *La Vierge Marie dans le Nouveau Testament*, dans *Maria. Etudes sur la Ste Vierge*, éd. DU MANOIR H., 6, Paris 1961, 63; BENOIT, « *Et toi-même, un glaive* », 227; MICHAUD, op. cit., 83.

de l'*Apocalypse*. Dans ce monde de symboles, qui peuplent l'*Apocalypse*, il est bien difficile de fonder des conclusions sûres. C'est pourquoi nous renonçons à bâtir sur l'incertitude.

Conclusion

Il n'est pas certain que la comparaison entre *Soph.* et *Lc.* apporte la preuve que l'auteur de l'évangile de l'enfance ait voulu substituer à Sion la Mère de Jésus.

Plus riche d'enseignements et plus assurée semble la reprise par Luc des attentes prophétiques et de la réalisation des promesses faites à la Fille de Sion dans le Nouveau Testament.

D'autre part, Jérusalem conserve dans le Nouveau Testament une place privilégiée dans la constitution du nouveau peuple de Dieu. L'intérêt grandissant pour la Ville Sainte va de pair avec une accentuation du lien entre Jérusalem et la Mère de Jésus. Les relations avec le Temple dans l'évangile de l'enfance de *Lc.*, la présence de Marie au pied de la Croix et sa participation aux événements de la Pentecôte constituent des moments qui fondent l'appartenance de Marie au lieu privilégié choisi par Dieu pour le mystère du Salut.

Puisque au niveau même de l'Ancien Testament, « Fille de Sion » a désigné par métonymie les habitants de Jérusalem, il est bien sûr que la Mère de Jésus occupe dans l'économie des desseins de Dieu la première place parmi eux. Elle est par excellence « la Fille de Sion ». Sans solliciter les textes au-delà de leur sens littéral, le titre constitue une reconnaissance solennelle, unissant les deux Testaments, de la place suréminente de Marie dans l'économie divine. Son rôle et sa dignité de Mère de Jésus, centre et source de sa grandeur, s'auréole de l'hommage des générations qui la proclament Bienheureuse.

LE JUGEMENT MESSIANIQUE ET LA VIERGE MARIE DANS LA PROPHÉTIE DE SIMÉON (*Lc.* 2, 35)

Abbé André Feuillet

Jamais on ne le redira assez, ce qui intéresse avant tout les écrivains bibliques, c'est le déroulement de l'histoire du salut. De même que le cantique de Zacharie (*Lc.* 1, 68-79), le *Nunc dimittis* de Siméon (2, 29-32) est beaucoup plus que l'expression de la gratitude personnelle du saint vieillard: il se rapporte à ce couronnement de l'histoire du salut que constitue la venue du Messie en ce monde; il salue en Jésus le Sauveur attendu par le peuple choisi et qui doit éclairer l'humanité entière.

Ce cantique est suivi d'une prophétie (2, 34-35). Adressée par Siméon à *Marie toute seule*, fait d'autant plus remarquable que Siméon vient de « bénir » à la fois Marie et Joseph, cette prédiction a, elle aussi, pour objet le sort du Messie, mais considéré maintenant sous son aspect paradoxal et même tragique. Ce qu'elle nous apprend peut être ainsi résumé: 1) parce qu'il est le Messie, l'enfant de la Vierge Marie est destiné à provoquer la chute et le relèvement d'un grand nombre d'hommes en Israël; 2) il sera lui-même contredit, voire combattu; 3) de ce destin tragique du Messie doit résulter, selon l'intention même de Dieu, un véritable jugement: la manifestation des pensées des coeurs, et plus spécialement la manifestation des desseins pervers des méchants [1].

C'est entre la deuxième et la troisième de ces données que se trouve insérée, sous forme de parenthèse, la référence au destin de la Vierge Marie: « Et ton âme à toi aussi, un glaive la traversera ». En

[1] Nous ne faisons que résumer ici l'explication détaillée que nous avons donnée de la prophétie de Siméon dans un article du *Mémorial Gelin* (*A la rencontre de Dieu*), Le Puy 1961: *L'épreuve prédite à Marie par le vieillard Siméon*, p. 243-263. Dans ce premier travail, nous devons beaucoup à l'étude remarquable de de Groot A., *Die schmerzhafte Mutter und Gefährtin des göttlichen Erlösers in der Weissagung Simeons* (*Lk.* 2, 35). Kaldenkirchen 1956.

un tel contexte la mention de la Mère de Jésus est assez inattendue. En outre la métaphore du glaive demeure obscure et a été comprise de diverses façons, aussi bien dans l'antiquité qu'à l'époque moderne. On y a vu, entre autres, le symbole, soit de la mort violente de Marie, soit des doutes qui auraient envahi son âme au temps de la Passion, soit encore du déchirement spirituel résultant du fait qu'elle aussi aurait contredit son Fils [2].

Comme les interprétations que nous venons de rappeler sont abandonnées ou à tout le moins peu soutenues à l'heure actuelle, nous ne nous en occuperons pas dans les pages qui suivent. Nous voulons seulement comparer entre elles les deux explications principales qui nous sont aujourd'hui proposées de l'image du glaive. Ces deux exégèses ont en commun de rattacher la mention de la Vierge Marie à la perspective du jugement messianique. Mais, tandis que selon certains critiques, Marie en tant que fille de Sion est elle-même atteinte par ce jugement, aux yeux de la majorité des commentateurs elle est mise en rapport avec le jugement accompli par le Messie, quoiqu'il s'agisse en l'occurrence d'une relation tout à fait indirecte, qui découle seulement de la participation de la Vierge Marie à la Passion de son Fils. Il nous faut peser avec soin les chances de chacune de ces explications opposées. Nous aurons soin également d'éclairer le texte de *Luc.* 2, 35 par un très large contexte, tout d'abord par d'autres données des récits lucaniens de l'enfance, ensuite par la doctrine du quatrième évangile [3].

I. – Première explication: la soumission de Marie (la Fille de Sion) au jugement messianique

Que d'après la prophétie de Siméon, Marie elle-même doive être atteinte par le jugement qui découlera de la venue du Messie en ce

[2] Pour l'histoire de l'exégèse de *Lc.* 2, 35, on consultera tout d'abord l'ouvrage de A. de Groot mentionné à la note précédente. Mais il faut également se reporter à la monographie très documentée de ALONSO J. M., *La espada de Simeón* (*Lc.* 2, 35*a*) *en la Exégesis de Los Padres*, dans *Acta Congressus Mariologici-Mariani in Republica Dominicana anno 1965 celebrati*, IV, *De Beata Virgine Maria in Evangeliis Synopticis*, Romae 1967, 183-285. A la traduction courante « un glaive *transpercera* ton âme », nous préférons la version « un glaive traversera ton âme », qui seule répond au sens précis de *dierchesthai*.

[3] Les études mariales se sont multipliées ces dernières années. Nous tenons à avertir le lecteur que nous n'avons nullement cherché à donner ici une bibliographie complète du sujet.

monde, c'est ce qu'ont déjà supposé certains auteurs anciens, par exemple Hilaire de Poitiers [4]. Comme notre intention n'est nullement de faire l'historique des diverses interprétations de l'oracle du glaive de *Lc.* 2, 35, nous nous contenterons de passer en revue les opinions de quelques exégètes modernes, qui, avec des variantes considérables, ont repris l'idée suggérée par saint Hilaire: H. Sahlin, R. Laurentin, P. Benoit, J. Winandy. Nous dirons pour quels motifs nous ne pouvons admettre cette interprétation, sous quelque forme qu'on la présente.

L'exégèse proposée par Sahlin de l'oracle du glaive doit être rattachée à la conception d'ensemble qu'il se fait du troisième évangile [5]. Sahlin préconise l'existence d'un Proto-Luc écrit en araméen, sauf 1, 5 à 3, 7 rédigé en hébreu. Ce Proto-Luc comprenait, outre la substance du troisième évangile, la première moitié des Actes des Apôtres. Son auteur, un chrétien anonyme, probablement originaire de Syrie, aurait composé cet ouvrage vers l'an 50 en se servant de l'évangile de Marc. Ce n'est que plus tard qu'un chrétien de langue grecque, sans doute le médecin Luc de la Tradition, aurait traduit, remanié et amplifié ce document primitif pour nous donner le livre en deux tomes (troisième évangile et Actes des Apôtres) que nous avons actuellement.

L'hypothèse d'un Proto-Luc conduit souvent Sahlin à prêter à ce premier auteur des idées fort différentes de celles qui ont été exprimées plus tard par le médecin Luc. Le premier auteur aurait ignoré la conception virginale de Jésus. Le *Benedictus* aurait été primitivement placé après 2, 38 et chanté par la prophétesse Anne; l'enfant qu'il célèbre (v. 70) ne serait pas Jean-Baptiste, mais Jésus, futur Messie. Le *Magnificat* était à l'origine prononcé par Zacharie et venait à la suite de 1, 64; l'humiliation de la servante de Dieu dont parle ce cantique se serait primitivement rapportée à la fille de Sion, figure traditionnelle du peuple choisi. Dans la formule d'introduction de la prophétie de Siméon: « il dit à Marie, sa Mère », le complément « à Marie, sa Mère » aurait été absent du Proto-Luc. D'un bout à l'autre de ses propos, c'est la pensée du peuple de Dieu qui occupe Siméon.

[4] HILAIRE DE POITIERS, *Tractatus super Psalmos* (PL 9, 253; *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 22, 384). Cf. DE GROOT, *Die schmerzhafte Mutter*, 32; ALONSO, *La espada de Simeón*, 258.

[5] Tout cela se trouve exposé dans l'oeuvre de SAHLIN H., *Der Messias und das Gottesvolk, Studien zur Protolukanischen Theologie*, Uppsala 1955; ce qui regarde plus spécialement la prophétie de Siméon se trouve aux pages 268-280.

Quand donc il déclare au v. 35: « et ton âme à toi aussi, un glaive la traversera », c'est la fille de Sion qu'il interpelle, comme le font maintes fois les prophètes de l'Ancien Testament; il veut dire qu'à travers tout le peuple élu une séparation va se produire, les uns reconnaissant le Messie et les autres le rejetant; cette séparation doit traverser l'âme, ce qui signifie qu'elle sera totale et définitive: personne en Israël n'échappera à ce discernement. Ainsi comprise, la prédiction du glaive de 35*a* dit exactement la même chose que 35*b*, qui annonce la révélation des pensées intimes d'un grand nombre d'hommes: dans un cas comme dans l'autre il s'agit de la crise messianique qui doit atteindre Israël entier.

Nombre de critiques ont souligné combien artificielle est la conception proposée par Sahlin de l'oeuvre lucanienne, et spécialement des récits de l'enfance de *Lc.* 1 et 2. Le P. Benoit juge avec sévérité cette position; il déclare que Sahlin n'a d'aucune façon prouvé sa thèse [6]:

> « Sa méthode – dit-il avec raison – apparaît trop arbitraire pour que ses conclusions s'imposent avec objectivité. Non seulement les recours à un original hébreu mal traduit ne sont souvent que des conjectures plus ou moins fragiles, mais encore et surtout les interpolations et déplacements qu'il attribue au traducteur grec n'ont aucun fondement objectif sérieux et ne s'imposent qu'en vertu de la thèse. En effet prétendre que le texte grec permet de conclure à un original hébreu dont il n'est que la traduction, et éliminer ensuite de ce texte tout ce qui ne se laisse pas facilement retraduire en hébreu, n'est-ce pas s'enfermer dans un cercle vicieux ? On pourrait aussi reprocher à Sahlin de choisir trop souvent des variantes qui favorisent ses restitutions, mais qui, d'après les lois ordinaires de la critique textuelle, sont les moins autorisées » [7].

En dépit du caractère très fragile de l'hypothèse qui la commande, l'exégèse proposée par Sahlin de la prophétie de Siméon a eu un certain retentissement. Ayant établi qu'en plusieurs autres passages des récits lucaniens, Marie est implicitement identifiée à la fille de Sion, R. Laurentin est porté à supposer avec Sahlin que dans sa prophétie

> « Siméon vise Israël à travers Marie. Le Messie sera pour le peuple élu un signe de contradiction (1, 34), une pierre d'achoppement. Sa parole comme un glaive de jugement mettra la division en Israël; la vie de Marie, fille de Sion, sera mystérieusement atteinte par cette transfixion » [8].

---

[6] BENOIT P., Recension de l'ouvrage de Sahlin, dans *Revue Biblique* 54 (1947) 287-291. La citation que nous faisons est empruntée à la page 290.

[7] En *Lc.* 2, 35*a*, à l'exemple des éditions courantes de Nestle et de Merk, il faut sans doute maintenir la particule δέ qui est fort bien attestée (σοῦ δὲ αὐτῆς). Sahlin l'élimine, parce qu'elle va à l'encontre de sa thèse et empêche de faire de 2, 35*a* l'équivalent de 2, 35*b*.

[8] LAURENTIN R., *Structure et théologie de Luc. I-II*, Paris 1957, 89-90.

Comme source possible de *Lc.* 2, 35*a*, Sahlin avait résolument exclu le passage maintes fois cité du livre III des *Oracles Sibyllins*: « Egypte, un glaive passera à travers toi » (v. 316), estimant qu'un tel rapprochement est « presque une mystification » [9]. Il s'était également refusé à faire de la menace d'Ezéchiel contre la Terre Sainte: « Un glaive passera à travers le pays » (14, 17) la source commune du texte des *Oracles Sibyllins* et de celui de Luc [10]. Au contraire Laurentin, qui ici s'inspire de M. Black [11], incline à penser que l'oracle d'Ézéchiel 14, 17 auquel s'apparente *Or. Sib.* III, 316, est le parallèle le plus éclairant de la prophétie de Siméon sur le glaive [12]. Il est approuvé par M. E. Boismard [13].

C'est le P. Benoit qui a déployé le plus d'efforts pour justifier cette manière de voir [14]. Il fait valoir que seule cette exégèse permet d'harmoniser le v. 35*a* avec son contexte immédiatement antécédent et subséquent qui parle de la crise déclanchée par l'apparition du Messie. Il faut partir d'*Ez.* 14, 17. Nous y lisons que, sur l'ordre de Dieu, un glaive doit traverser la terre d'Israël en vue d'y opérer une destruction qui laissera subsister un Reste. Aux yeux du fils de Buzi, croit pouvoir conclure le P. Benoit, le glaive serait donc un instrument de discernement entre bons et méchants. Pareillement la prophétie de Siméon distingue ceux qui vont à la ruine et ceux qui se relèvent. Parce que Marie est la fille de Sion et la personnification du peuple choisi, le glaive qui traversera son âme est ce même glaive métaphorique qui doit opérer la division en Israël: il s'agit du jugement provoqué par la venue du Messie, signe de contradiction; cette crise aura son point culminant lors de la Passion.

Une telle interprétation ne fait-elle pas s'évanouir la personnalité de Marie et son rôle personnel dans l'histoire du salut ? s'objecte à lui-même le P. Benoit. Il n'en est rien, répond-il. En effet la typologie biblique n'implique pas que le type et son antitype soient de purs symboles, de simples figures littéraires. Ils conservent leur réalité historique, et c'est à partir de celle-ci que doit être précisée leur vérita-

---

[9] SAHLIN, *Der Messias und das Gottesvolk*, 272-273.

[10] Ibid., p. 273, note 2.

[11] BLACK M., *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford 1954, 115.

[12] LAURENTIN, *Structure et théologie de Luc I-II*, 90.

[13] BOISMARD M. E., Recension de l'ouvrage de A. DE GROOT, dans *Revue Biblique* 66 (1959) 140.

[14] BENOIT, « *Et toi-même, un glaive te transpercera l'âme* » (*Lc.* 2, 35), dans *Catholic Biblical Quarterly* 25 (1963) 251-261.

ble signification. Marie a comme incarné en elle-même la destinée du peuple élu tout entier. S'il est vrai de dire qu'en tant que fille de Sion et représentation du Reste d'Israël, elle a reçu joyeusement le Christ, elle n'en a pas moins souffert de la désobéissance de nombre de ses compatriotes. Elle a véritablement porté dans son coeur la tragédie d'Israël, et même celle du genre humain tout entier.

Avant de rappeler les difficultés qu'on a fait valoir à l'encontre de la thèse du P. Benoit, nous devons signaler quelques variantes de cette explication. Certains auteurs ont cru pouvoir donner leur adhésion à l'exègèse du P. Benoit, mais en la complétant ou en la corrigeant. Plus que lui ils insistent sur les passages bibliques (avant tout *Sg.* 18, 14-16 et *He.* 4, 12) où la Parole de Dieu qui juge et discerne les coeurs est plus ou moins assimilée à un glaive. Ils ont, à mon avis, le tort d'oublier que, dans ces textes, la Parole de Dieu est toujours explicitement mentionnée, ce qui ne laisse aucun doute sur la pensée de l'auteur. Dans le livre de la Sagesse (18, 14-16) le glaive symbolique est aux mains de la Parole de Dieu personnifiée: « Ta Parole toute puissante s'élança du trône royal..., portant pour glaive aigu ton irrévocable décret ». Dans le second des poèmes du Serviteur et dans l'Epître aux Hébreux, le glaive n'est plus qu'un terme de comparaison: « Il a fait de ma bouche un glaive tranchant » (*Is.* 49, 2); « la Parole de Dieu est plus incisive qu'aucun glaive à deux tranchants » (*He.* 4, 12), etc. Dans la prophétie de Siméon, absolument rien ne permet de conclure que le glaive qui doit traverser l'âme de Marie est la Parole de Dieu; le contexte antécédent ne dit pas un mot de la prédication du Messie, ce qui seul pourrait autoriser à voir dans le glaive un symbole de la Parole de Dieu.

Néanmoins, appuyé sur l'identification que ferait Siméon de la Parole de Dieu à un glaive, J. Daniélou exclut de sa prophétie toute référence à la Passion, et il la commente ainsi:

> « Le sens le plus obvie est que, pour Marie même, c'est Jésus qui opère le discernement du coeur qui, dans son cas, manifestera sa foi. C'est précisément ce qui a déjà eu lieu à l'Annonciation. De toute manière les explications psychologiques qui rattacheraient le thème du glaive aux souffrances de l'âme de Marie durant la Passion sont étrangères au texte »[15].

Gonzalo Gironés part, lui aussi, de l'assimilation biblique de la Parole de Dieu à un glaive. Mais, à la différence de J. Daniélou, il veut tout de même garder l'allusion au drame du Calvaire. Selon lui,

[15] DANIÉLOU J., *Les Evangiles de l'Enfance*, Paris 1967, 119-121.

le glaive de Siméon serait la Parole ou le décret de Dieu en vertu duquel le Christ le premier, et les autres hommes à sa suite, mais d'une manière spéciale la Vierge Marie, sont tenus à se renoncer et à s'immoler au prix d'un sacrifice tellement violent que c'est comme si l'âme se détachait du corps[16].

Il nous faut revenir à la thèse du P. Benoit. J. Winandy l'a soumise à un examen critique très serré[17]. Les principales objections qu'il soulève contre elle se ramènent à ceci. Le glaive dont parle Ezéchiel (14, 17) est uniquement un glaive de châtiment et de carnage; de quel droit soutenir qu'il serait un instrument de jugement et de discrimination du Reste ? Le Reste d'Israël prévu par Ezéchiel n'es pas frappé par le glaive; il est au contraire épargné ; dès lors comment le prophétie de Siméon pourrait-elle viser ce Reste à travers Marie atteinte par le glaive ? Aussi bien est-ce la personne de Marie qui est visée par Siméon. C'est pourquoi, à supposer que le glaive qui doit traverser son âme soit un glaive qui divise, ne faudrait-il pas admettre, à la suite d'Origène, et de plusieurs Pères Grecs, que l'âme de la Mère du Christ sera divisée et partagée, qu'elle doutera comme les apôtres et que, comme eux, elle sera ébranlée par le scandale de la Passion ? Or, ainsi que le dit fort bien J. Winandy, cette dernière hypothèse n'est pas seulement choquante,

> « elle constitue une pure pétition de principe, car elle n'a d'autre appui dans l'Evangile que la parole même qu'il s'agit d'expliquer »[18].

Le même auteur croit encore pouvoir ajouter:

> « Dira-t-on que la Vierge s'est sentie cruellement déchirée dans son âme par la division de son peuple ? Cela encore est une hypothèse gratuite et probablement un anachronisme »[19].

Pour notre part, nous préférons dire en nous inspirant du commentaire de Lagrange: toute la question est de savoir de quel côté se trouve la Vierge Marie aux yeux de Siméon: est-ce du côté de son Fils ou du côté des ennemis de son Fils ? La souffrance que faisait éprouver à la Vierge le péché de ses compatriotes incrédules ne pouvait absolument pas la

[16] GIRONÉS G., *La humanidad salvada y salvadora*, Valencia 1969, 63.
[17] WINANDY J., *La prophétie de Syméon* (*Lc.* 2, 34-35), dans *Revue Biblique* 72 (1965) 321-351.
[18] Ibid., 338.
[19] Ibid.

ranger de leur côté; elle la mettait au contraire du côté de Jesus, victime des pécheurs dans sa Passion et en même temps leur juge du fait même de sa Passion.

Pour obvier aux graves inconvénients de la thèse du P. Benoit, sans toutefois abandonner l'idée que Marie sera elle-même soumise au jugement messianique, J. Winandy propose de recourir, en même temps qu'à *Ez.* 14, 17, à la prophétie de Zacharie 13, 7, citée sous cette forme par Jésus au dire de Marc (14, 27) et de Matthieu (26, 31): « Je frapperai le pasteur, et les brebis seront dispersées ». Ainsi donc, aux termes de cet oracle, le glaive frappe à la fois le Messie et son peuple. Effectivement, mise en branle par l'hostilité des coeurs incrédules, l'épée meurtrière frappera d'abord le Messie, puis, quarante ans plus tard, la Palestine et Jérusalem, car, conformément à une idée éminemment johannique, en refusant le Messie, Israël s'est lui-même condamné. Quant à Marie, ne doit-elle pas partager le sort du Messie, contesté et finalement rejeté ? Lorsque l'épée frappera le Pasteur messianique, elle passera en même temps par l'âme de sa Mère.

Il est certain que, présentée sous cette dernière forme, l'idée d'une soumission de la Vierge Marie au jugement messianique paraît beaucoup plus plausible; elle est même séduisante. Mais les arguments qui l'appuient sont fort sujets à caution. Tout d'abord J. Winandy concède trop facilement à R. Laurentin et à P. Benoit que la prophétie de Siméon s'inspire vraiment d'Ezéchiel 14, 17. En effet, ainsi que l'observe W. Michaelis[20] et comme l'avait déjà reconnu Sahlin,

[20] Cf. KITTEL-FRIEDRICH, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, VI, art. ῥομφαία, p. 995-996. Dans cet article, Michaelis commence par réfuter l'hypothèse de A. Loisy, J. M. Creed etc., selon laquelle les paroles adressées par Siméon à Marie étaient absentes de la source utilisée par Luc et auraient été ajoutées par l'évangéliste. Il note que la coloration vétérotestamentaire de ce passage s'harmonise fort bien avec le caractère général des récits lucaniens de l'enfance. Mais il n'admet pas de dépendance *intentionnelle* à l'endroit des *Oracles Sibyllins* ou d'Ézéchiel 14, 17, et il semble qu'il ait raison. Pour le texte sibiyllin une question de date se pose. Tels qu'ils se présentent à nous aujour-d'hui, les *Oracles Sibyllins* offrent l'aspect d'un chaos dont la longue histoire est difficile à reconstituer et à dater. Mais le Livre III doit être d'origine juive, car il ne renferme aucun élément spécifiquement chrétien. Du moins à partir du vers 97, il paraît avoir été rédigé vers 140 avant J. C., et Luc aurait donc pu s'en inspirer; cf. LODS A., *Histoire de la littérature hébraique et juive. Des origines à la ruine de l'état juif, 135 après J. C.*, Paris 1950, 896-898. Ce qui toutefois, au dire de Michaelis, empêche d'admettre cette dépendance, c'est qu'il n'y a vraiment rien de commun entre *Lc.* 2, 35 et les divisions politiques auxquelles fait allusion l'oracle sibyllin (lutte entre les deux frères Ptolémée VII Philométor et Ptolémée Évergète II qui régnèrent conjointement en Egypte à partir de l'an 170 av. J. C.). Michaelis ajoute: le même argument vaut contre la dépendance de *Lc.* 2, 35 par rapport à *Ez.* 14, 17, qui paraît être la source de l'oracle sibyllin.

en dépit de quelques coïncidences verbales, il n'y a pas en réalité grand chose de commun entre la tragédie qui, d'après *Lc.* 2, 35, doit avoir pour théâtre l'âme de la Mère de Jésus et la dévastation matérielle ou politique que visent tour à tour Ezéchiel 14, 17 et le texte des *Oracles Sibyllins* qui semble dépendre d'Ezéchiel. A supposer que tout de même nous soyons en présence d'une réminiscence intentionnelle, celle-ci montre simplement que Siméon dans sa prophétie s'exprime en un langage biblique. De toute manière cette réminiscence, si réminiscence il y a, ne peut guère aider à fixer le sens des paroles de Siméon.

Mais cette difficulté est encore peu de chose, si on la compare à celles que nous devons signaler maintenant. Pour avoir le droit d'appliquer, non seulement à Israël, mais en premier lieu au Messie lui-même l'antithèse chute-relèvement (*ptôsis-anastasis*) de *Lc.* 2, 34, J. Winandy enlève arbitrairement à cette opposition tout caractère moral pour ne garder que le sens de chute dans la mort et de retour à la vie. Il croit en conséquence que le premier à devoir être abattu, puis relevé, c'est Jésus lui-même. Or une telle exégèse semble presque insoutenable. Chute et relèvement ont pour cause la présence du Messie au sein de l'humanité: « celui-ci est institué chute et relèvement d'un grand nombre en Israël ». Comment le Messie pourrait-il être cause de sa propre chute ? Ainsi que l'ont compris presque tous les commentateurs, ceux qui tombent et ceux qui se relèvent ne sont pas les mêmes personnes, mais forment deux groupes opposés; ceux qui tombent sont les hommes qui rejettent le Messie, ou peut-être, plus précisément, ceux pour qui le Messie est une pierre d'achoppement, si le texte fait allusion à *Is.* 8, 14, ce qui n'est pas certain.

L'image du glaive donne lieu à une objection du même genre. J. Winandy a bien vu que le glaive symbolique de la prophétie de Siméon ne saurait être un symbole de la Parole de Dieu qui discerne les coeurs et ne peut guère signifier que le meurtre et l'effusion de sang, ainsi que nous aurons à le redire plus loin. Mais il a tort de confondre dans une même destinée le Christ et les hommes qui se dresseront contre lui. Le glaive qui doit frapper le Messie et sa Mère est manié par les ennemis de Jésus; il ne peut être identifié sans plus avec le glaive vengeur qui s'abattra sur les Juifs coupables, car c'est en tant qu'exécuteurs d'un châtiment divin qu'agiront alors les Romains. L'oracle de *Za.* 13, 7 ne peut servir à étayer pareille exégèse, puisque d'après

cette prédiction, quel qu'en soit le sens originel[21], c'est une épreuve du même genre qui doit atteindre le pasteur et son troupeau dont les destinées sont liées; or on ne peut tout de même pas dire que le même sort a été réservé à Jésus et à ses ennemis, qui au surplus n'étaient pas le troupeau de Jésus.

II. – Seconde explication: l'association de Marie au jugement messianique de la Passion

Sous quelque forme qu'on la présente, l'exégèse de *Lc.* 2, 35 selon laquelle la Mère du Christ doit elle-même subir le jugement messianique nous est apparue intenable. Non sans lui apporter d'importantes précisions, nous croyons devoir revenir à l'interprétation proposée surtout dans l'antiquité par Paulin de Nole et saint Augustin, et qui au Moyen Age a été largement vulgarisée: le glaive de la prophétie de Siméon représente la participation maternelle de Marie à la Passion du Christ[22].

Contrairement à ce que nous laisseraient croire certains auteurs, il est permis d'avancer qu'aujourd'hui encore cette exégèse demeure de beaucoup la plus courante, non seulement dans le monde catholique, mais même parmi les critiques protestants ou indépendants. Citons seulement quelques noms pris parmi ces derniers auteurs:

Loisy A., *L'Evangile selon Luc*, Paris 1924, 124: « Il s'agit de la douleur qu'éprouvera Marie de la contradiction rencontrée par son Fils, c'est à dire en définitive de la Passion du Christ ».

Creed J. M., *The Gospel according to St Luke*, London 1953, 42: « [Les paroles de Siméon] décrivent la tristesse de la *Mater Dolorosa*. Le lien avec la proposition qui précède doit probablement être cherché dans la pensée de la Passion du Christ, impliquée, quoique non explicitement prédite, par le mot *contredit* (*antilegomenon*) ».

Arndt W. F., *The Gospel according to St Luke*, Saint Louis (Missouri) 1956, 94: « En disant qu'un glaive traversera l'âme de Marie, Luc nous oriente induscutablement vers la crucifixion de Jésus. Bien que Luc ne le rapporte pas, nous savons par Jean que la Mère de Jésus était au pied de la Croix sur laquelle Jésus avait été cloué ».

[21] Parmi les commentateurs, les uns identifient le pasteur ainsi frappé avec le Messie transpercé de *Za.* 12, 10, d'autres avec le mauvais pasteur de *Za.* 11. Nous n'avons pas à discuter ici ce problème.

[22] Cf. à ce sujet de Groot, *Die Schmerzhafte Mutter*, 34-37; Alonso, *La espada de Simeón*, 263-265.

Geldenhuys N., *Commentary on the Gospel of Luke*, London-Edinburgh 1956, 120-121: « La résistance des hommes à Jésus sera si effroyable que Marie, sa Mère, sera accablée par la tristesse la plus profonde... Ce fut surtout quand Jésus fut cloué à la Croix que le glaive transperça son âme. C'est donc à bon droit qu'elle est appelée *Mater Dolorosa* et représentée comme telle dans l'art chrétien ».

Rienecker F., *Das Evangelium des Lukas*, Wuppertal 1959, 70: « Le glaive a traversé l'âme de Marie souvent auparavant, mais cela s'est produit finalement au Golgotha de la manière la plus profonde. Siméon parle d'un grand événement, d'un coup d'épée mortel qui ensanglantera le coeur de la Mère de Jésus. Mais ce que sera exactement cet événement, Siméon ne le voit pas encore. L'Esprit de Dieu lui épargne cette image, la plus terrifiante de toutes: la mort ignominieuse de Jésus, considéré comme un criminel, sur le bois maudit de la Croix ».

Grundmann W., *Das Evangelium nach Lukas*, Berlin 1963, 98: « Marie est présentée par la prophétie de Siméon comme la Mère des douleurs...; elle a part à la souffrance de son Fils. Luc ne développe pas cette donnée, mais il introduit ici la tradition johannique (*Jn.* 2, 1-5; 19, 25-27) »; (cf. dans le même ouvrage, p. 92).

Maintenant nous devons, non seulement justifier cette exégèse, puisque ces derniers temps elle a été maintes fois combattue, mais encore la préciser. La prédiction faite par Siméon de la transfixion de Marie est tout autre chose que la prévision de la douleur qui, pour toute mère, résulte inévitablement des épreuves et de la mort de son enfant. Assurément le point de vue psychologique de la compassion maternelle n'est pas à exclure tout à fait de la perspective de Siméon; il est même un point de départ fondamental, mais il demeure secondaire. Il n'était nul besoin d'être prophète pour apercevoir cet aspect des choses, nous voulons dire le retentissement du drame du Messie dans l'âme de sa Mère. Et s'il ne se fût agi dans la pensée de Siméon que d'un drame familial, Joseph eut été visé en même temps que la Vierge Marie.

C'est en prophète que Siméon s'exprime, et il ne s'adresse qu'à Marie. Ce qu'il annonce, c'est une participation extraordinaire, véritablement unique, de la Vierge Marie à la Passion de son Fils, en tant que celle-ci constitue le point culminant de l'histoire religieuse du monde et le jugement messianique de l'humanité. Cette signification grandiose résulte tout d'abord de l'image du glaive, ensuite du lien entre les deux parties du verset 35, en troisième lieu du rôle assigné à Marie aux côtés de Jésus dans les récits lucaniens de l'enfance, enfin et peut-être surtout de la comparaison avec les données du quatrième évangile.

Nous allons exposer brièvement chacun de ces arguments en évitant de nous appesantir sur ce que nous avons déjà démontré dans une recherche antérieure [23].

A. – *L'image du glaive*

Dans l'introduction à cette étude, nous avons déjà signalé que l'ancienne tradition patristique nous offre des interprétations fort divergentes du glaive dont parle Siméon. Abstraction faite d'une exégèse matérielle de ce glaive qui a conduit certains auteurs anciens à songer à un martyre réel de la Vierge Marie, J. M. Alonso ramène à cinq les explications symboliques qui en ont été proposées: 1) le doute ou le scandale; 2) le jugement final de Dieu; 3) la parole de Dieu qui sonde les coeurs; 4) le glaive des Chérubins mis à l'entrée du paradis à cause de la faute d'Eve, glaive que la nouvelle Eve a écarté; 5) la douleur maternelle qu'a causée à Marie la Passion de Jésus [24].

Comme plus haut nous avons dejà écarté l'idée que la Vierge Marie aurait été soumise par son Fils au jugement messianique, seule la dernière de ces interprétations patristiques mérite de retenir aujourd'hui l'attention des exégetes. Encore convient-il d'apporter quelque correctif à la manière dont elle est exprimée la plupart du temps. A la suite de la collecte de la messe de Notre Dame des Sept Douleurs (« dulcissimam animam gloriosae Virginis doloris gladius pertransivit »), il est devenu courant de parler du glaive de la douleur qui a transpercé le coeur de la Vierge. Nous ne songeons pas à contester le bien fondé d'un tel langage, mais seulement à en marquer les limites. Non seulement l'expression « glaive de la douleur » est absente du texte de saint Luc, qui parle seulement de glaive, mais jamais dans l'Ecriture le glaive n'est purement et simplement une image de la douleur; on ne peut fournir d'un tel emploi aucune attestation. Diverses significations métaphoriques sont dans la Bible attribuées au glaive. Mais, presque toujours, comme cela est naturel, le glaive, instrument de massacre,

[23] Il s'agit de l'étude du *Mémorial Gelin* qui a été mentionnée plus haut.

[24] ALONSO, *La espada de Simeón*, 268-273. L'exégèse des Pères est souvent complexe, mêlant plusieurs genres d'explications. La première explication, qui a été lancée par Origène, a eu un grand retentissement, mais elle a souvent subi d'importantes modifications: Cyrille d'Alexandrie, Basile, Amphiloque, Pseudo-Chrysostome, Jean Damascène, Théophylacte, Ambrosiaster... La seconde explication est défendue par Hilaire, la trosième par Basile, la quatrième par Éphrem. Quant à la cinquième explication, elle avait à peine été entrevue avant Paulin de Nole et saint Augustin. Mais sa valeur intrinsèque en même temps que l'autorité de l'évêque d'Hippone lui ont par la suite assuré la prépondérance.

symbolise l'effusion du sang, le meurtre, la guerre. Si aucun autre sens métaphorique n'est explicitement recommandé par le contexte, c'est celui-là qu'il faut retenir, tant cette signification est obvie. Les exemples d'un tel usage sont si nombreux qu'il est inutile de citer des textes.

Même dans la prophétie de Siméon il n'y a pas lieu de renoncer à ce sens, qui encore une fois est de beaucoup le plus obvie. Dans la mesure où elle aurait été voulue, la réminiscence d'Ezechiel 14, 17: « un glaive passera à travers la terre » ne serait qu'un motif de plus de s'en tenir à cette signification; Jérémie et Ezéchiel se servent constamment de l'image du glaive pour prédire les guerres et les massacres qui vont ravager le peuple choisi. Les paroles précédentes de Siméon se terminaient sur la perspective de l'opposition acharnée à laquelle se heurterait le Messie, signe en butte à la contradiction. Maintenant le saint vieillard fait entrevoir l'aboutissement du drame: la mort violente du Messie. Seulement au lieu d'annoncer directement ce dénouement tragique, il fait passer à travers l'âme de Marie le glaive symbolique qui sert à l'exprimer. Si ce que nous venons de dire est exact, ce qui est proprement prédit, ce ne sont pas, comme on le dit souvent, toutes les souffrances éprouvées par Marie au cours de l'existence terrestre de Jésus, souffrances qui auront leur point culminant au Calvaire. En particulier le glaive ne peut représenter simplement les contradictions auxquelles sa Mère participera. Ce que Siméon prophétise, c'est bien plutôt la douleur *mortelle* qui sera chez la Vierge Marie le contre coup du meurtre du Messie; c'est cette souffrance-là qui est d'abord et directement visée, même si les autres souffrances le sont indirectement, en tant qu'elles en sont la préparation ou la préfiguration. Il reste bien entendu que, là comme ailleurs, la prophétie est tout autre chose qu'une histoire anticipée de l'avenir. Siméon n'entrevoit qu'obscurément la Passion, sous une image en fait inadéquate, puisque Jésus a été crucifié, et non frappé par le glaive. A s'en tenir à son langage symbolique, Siméon ne semble pas avoir entrevu clairement toute l'horreur du drame du Calvaire, tel qu'il s'est effectivement déroulé: eût-il pu supporter une telle vision ?

De toute façon, Siméon contemple *comme un martyre unique* la Passion de Jésus et la Compassion de sa Mère. L'annonce de la Compassion de Marie est avant tout pour Siméon une manière enveloppée de prédire la Passion de son Fils, car c'est de toute évidence le destin cruel du Messie qui demeure l'objet principal de cette prophétie.

B. – *Le lien entre les deux parties du verset 35*

Que le vieillard Siméon songe, non point à n'importe quelle souffrance du Christ, mais à sa Passion, à laquelle sa Mère participera, c'est ce que montre avec évidence la seconde partie du v. 35: « afin que soient révélées les pensées d'un grand nombre de coeurs ». On peut encore traduire: « les pensées des coeurs de beaucoup », mais l'autre version est plus naturelle.

Nous avons ici la suite de ce qui avait été annoncé au v. 34: le Messie sera un signe contesté, admis par les uns, refusé par les autres. Les hommes mis en sa présence ne pourront rester neutres; ils seront contraints d'opter pour ou contre lui. La Passion, où Jésus tombera victime de l'opposition messianique qu'il aura suscitée, fera de lui davantage encore un signe de contradiction: elle manifestera les secrets des coeurs, surtout les intentions perverses des ennemis de Jésus. S'il est vrai que le terme *dialogismoi* « (cogitationes » dans la Vulgate) peut en soi désigner les diverses options, favorables ou défavorables, prises en face du Messie, cependant d'ordinaire le mot revêt un sens péjoratif, qui ici est tout à fait en situation, ainsi que l'ont reconnu tour à tour le P. Benoit et J. Winandy [25]. La Passion du Christ mettra en évidence tout ce qui se cachait de méchanceté dans le coeur d'un grand nombre d'hommes, à commencer par les Juifs qui se seront fermés à la lumière apportée par Jésus. On ne saurait oublier que dans le troisième évangile, après les trois tentations du désert, Satan s'éloigne du Christ « jusqu'au temps favorable » (4, 13), c'est à dire jusqu'au temps de la Passion, où il déploiera sa puissance, celle des ténébres, en utilisant comme instruments les hommes qui se sont dressés contre Jésus (22, 3. 53).

La prophétie de Siméon s'éclaire bien davantage encore si on se rappelle la manière dont l'ensemble du troisième évangile présente la réaction d'Israël devant le message et la personne de Jésus. Selon A. George [26] saint Luc distingue trois phases. Dans la première phase, qui s'étend des débuts à la résolution prise par Jésus de monter à Jérusalem (4, 14 - 9, 50), Israël apparaît *divisé en deux groupes* : ceux qui se font disciples de Jésus et ceux qui le refusent; dès le commencement du ministère public, le refus d'une bonne partie du peuple choisi est préfiguré par l'échec de Jésus dans sa prédication à Nazareth (4, 16-30). La seconde phase est constituée par la montée à Jérusalem (9, 51 - 19, 28): Jésus continue de trouver bon accueil auprès d'un certain nombre d'hommes, mais en même temps l'opposition s'accentue, et de plus en plus nettement se dessine la perspective du prochain affrontement sanglant, à Jérusalem, entre Jésus et le peuple choisi: 9, 51; 12, 50; 13, 33-35; 17, 25; 18, 31-34. Enfin la troisième phase consiste dans la manifestation du mystère de Jésus à Jérusalem, tenue pour le lieu central de l'histoire sainte d'Israël (19, 29 - 24, 53). Une partie d'Israël accueille Jésus, sans du reste saisir la plénitude de son mystère. Mais, dans cette période, ce sont les desseins pervers des adversaires de Jésus (grands prêtres, scribes, anciens...) qui sont mis au premier plan (cf. les *dialogismoi* de *Lc.* 2, 35); ils se révèlent au grand jour et aboutissent à la condamnation et à la mort de Jésus. Mais, en condamnant Jésus, les autorités religieuses et politiques du judaïsme se sont condamnées elles-mêmes: la ruine de la cité sainte et du Temple est présentée très clairement par saint Luc, non comme le jugement final du monde, mais comme la conséquence du refus du Messie et du meurtre de Jésus.

[25] BENOIT, « *Et toi-même, un glaive te transpercera l'âme* », 255; WINANDY, *La prophétie de Syméon*, 327.

[26] GEORGE A., *Israël dans l'oeuvre de Luc*, dans *Revue Biblique* 75 (1968) 481-525.

Le plus extraordinaire dans la prophétie de Siméon, c'est que le dévoilement des desseins pervers des méchants, conséquence ou finalité de la Passion [27], est rattaché directement à la Compassion de Marie. La Vierge Marie n'est pas seulement avec Jésus victime de l'opposition des hommes au Messie, mais encore elle est d'une certaine manière rattachée à l'exécution du jugement messianique. Saint Luc pouvait-il marquer avec plus de force que la souffrance éprouvée au Calvaire par la Mère de Jésus fait elle aussi intrinsèquement partie de l'histoire du salut ? Certes elle n'est d'aucune manière rédemptrice; il faut absolument maintenir avec l'ensemble du Nouveau Testament, y compris le *Nunc dimittis* de Siméon, que Jésus est l'unique Sauveur des hommes. N'empêche qu'on ne peut manquer d'être frappé par le lien si étroit mis par la prophétie de Siméon entre Jésus souffrant et sa Mère douloureuse.

Elargissant quelque peu la perspective ouverte par Siméon, A.

[27] La conjonction *hopôs* indique normalement une finalité, mais il est vrai que surtout dans le grec hellénistique, le sens final est parfois atténué, au point de se ramener à une simple conséquence; cf. WINANDY, *La prophétie de Syméon*, 327.

Stöger étend à Marie, puis à l'Église, qui est dépendante de Marie, la caractéristique messianique d'être un signe de contradiction:

« Celui qui vient de s'incarner, de devenir homme, est un signe de contradiction, mais le Crucifié le sera bien davantage encore. Marie, sa mère, qui l'a mis au monde, en sa qualité d'homme, d'être capable de souffrance, souffrira elle aussi de cette contradiction. Le lien qui le relie à elle est le signe qui provoquera la contradiction; la pierre d'achoppement, c'est justement l'humanité de Jésus (cf. 4, 22; 7, 23; 23, 35). On ne peut séparer Marie et Jésus; cette inséparabilité se continuera dans la relation entre l'Eglise et Jésus. Tous deux ensemble, ils constituent ce signe décisif, obligeant à la prise de position à son égard. Ils révèlent la position intérieure de l'homme: est-il tourné vers Dieu ou éloigné de lui ? est-il un homme de l'obéissance ou de la désobéissance, un homme de contradiction ou au contraire un homme de l'abandon ? »[28].

C. – *Le rôle assigné à Marie aux côtés de Jésus dans les récits lucaniens de l'enfance*

A y réfléchir, il n'est pas tellement étonnant que, selon la prophétie de Siméon, Jésus et sa Mère doivent être à ce point unis dans le drame de la Passion. En effet le troisième évangile établit une connexion étroite entre le rôle messianique que joue Jésus et la fonction qui est attribuée à Marie. Quoique de manière très inégale et, qui plus est, fort differénte, l'un et l'autre sont au principe de l'humanité régénérée, c'est à dire de l'Eglise, et l'un et l'autre collaborent à la réalisation du plan divin de salut.

On sait quelle grandiose conception saint Luc s'est faîte de l'histoire du salut[29]. Il la répartit en trois périodes: tout d'abord le temps d'Israël, qui, à notre avis, a principalement pour correspondant dans

[28] STÖGER A., *L'Evangile selon saint Luc* (ouvrage traduit de l'allemand par CARL DE NYS), Paris 1968, 100-101. En ce qui touche la Vierge Marie, J. Winandy se montre plus précis. Se souvenant de l'accusation de naissance illégitime souvent lancée contre Jésus par la polémique juive postérieure (cf. par ex. Tertullien, PL 1, 662; Origène, PG 11, 714. 719), il songe à des calomnies contre la Vierge Marie occasionnées par la conception virginale de Jésus. Cependant il ajoute sagement: « Rien dans l'évangile de Luc ne suggère que son auteur ait vu dans de semblables calomnies l'accomplissement de la prophétie de Syméon. Ce qu'on peut conjecturer avec plus de vraisemblance, c'est qu'en figurant sous l'image d'un glaive l'épreuve qui devait atteindre la Virge, *il a eu en vue la contradiction dont elle serait victime en même temps que son Fils* » (WINANDY, *La prophétie de Syméon*, 348). On ne saurait mieux dire.

[29] Nous évoquons ici la thèse célèbre de CONZELMANN H., *Die Mitte der Zeit*, Tübingen 1957. Nous en corrigeons cependant les données à l'aide surtout des deux études suivantes: OLIVER H. H., *The Lucan Birth-Stories and the Purpose of Luke-Acts*, dans *New Testament Studies* 10 (1964) 202-226; BARNES TATUM W., *The Epoch of Israel: Luke I-II and Theological Plan of Luke-Acts*, dans *New Testament Studies* 13 (1967) 184-195.

l'oeuvre lucanienne aussi bien les récits de l'enfance que le personnage du Baptiste; en second lieu le temps du Christ décrit dans le corps du troisième évangile; enfin le temps de l'Église qui correspond aux Actes des Apôtres. Or, de même que le temps d'Israël prépare celui du Christ, le temps du Christ est à son tour une préparation de celui de l'Église. En effet c'est de l'action salvifique déployée par le Christ depuis son Baptême jusqu'à sa Passion, sa Résurrection et son Ascension qu'est issu ce nouveau peuple de Dieu que nous appelons l'Église. Aussi, en décrivant le Baptême de Jésus, Luc voit-il déjà se profiler l'événement de la Pentecôte, ce Baptême dans l'Esprit Saint qui sera comme l'acte de fondation de l'Église. Par ailleurs la finale du troisième évangile (24, 49) atteste que c'est le Christ ressuscité et glorieux qui envoie l'Esprit Saint en vue de la fondation de l'Église.

Mais il n'est pas moins certain que Marie est, elle aussi, à sa façon, aux origines de l'Église. Dans le livre d'Isaie l'intervention de l'Esprit est liée à l'apparition du Sauveur eschatologique, instaurateur de la communauté messianique, qu'il s'agisse du Messie davidique (*Is.* 11, 2sq.) ou du Serviteur de Jahvé (*Is.* 42, 1). En *Lc.* 1, 35, c'est la Mère du Messie qui bénéficie la première de cette intervention. Il y a autre chose encore. Dans le troisième évangile, la maternité virginale de Maria se trouve mise en rapport intime avec l'instauration d'une humanité régénérée dont Marie devient fondamentalement la Mère en devenant la Mère du Messie. Rappelons l'argument principal qui justifie cette assertion[30]. La formule du récit de l'Annonciation: « L'Esprit Saint viendra sur toi » nous met en présence d'une association tout à fait remarquable de l'Esprit divin et du verbe « venir sur » (*eperchesthai*), association qui ne se retrouve que deux autres fois dans la Bible : en *Is.* 32, 15, où est prophétisée la création d'un nouveau peuple de Dieu sous l'action de l'Esprit de Yahvé; en *Ac.* 1, 8, où l'Esprit Saint doit venir sur les apôtres pour faire d'eux le commencement de l'Èglise. La ressemblance terminologique entre *Lc.* 1, 35 et *Ac.* 1, 8 est telle qu'elle oblige à conclure: en racontant la venue de l'Esprit Saint sur Marie en vue de la réalisation du mystère de l'Incarnation, Luc voyait déjà se dessiner dans le lointain le prodige de la Pentecôte. Ainsi donc Jésus et Marie se trouvent être intimement unis en tant qu'ils sont l'un

[30] Pour plus de détails sur cette question d'importance capitale, nous renvoyons à notre monographie: *L'Esprit Saint et la Mère du Christ*, dans *Bulletin de la Société Française d'Études Mariales* 25 (1968) 39-64.

et l'autre au point de départ de l'Èglise; n'est-il point normal qu'ils soient liés pareillement dans le drame de la Passion ?

Dans l'Ancien Testament les instruments humains dont Dieu se sert pour exécuter ses plans (Moïse, Josué, David, les prophètes, le peuple élu tout entier) sont facilement appelés les serviteurs de Yahvé, dans les Septante les serviteurs du Seigneur. Il faut surtout se rappeler les oracles du Deutero-Isaïe sur le Serviteur souffrant. Jésus accomplira ces mystérieuses prophéties. Il sera un Serviteur humble et docile qui, principalement par ses souffrances et par sa mort expiatrices, réalisera le dessein salvifique de Dieu sur l'humanité. Destinée à devenir la Mère d'un Messie qui sera à la fois Fils de Dieu et Serviteur de Yahvé, Marie se proclame la servante du Seigneur, chargée qu'elle est, elle aussi, de concourir à l'accomplissement du dessein salvifique de Dieu: « Je suis la servante du Seigneur; qu'il me soit fait selon ta parole » (*Lc.* 1, 38).

La transfixion de Marie prophétisée par Siméon évoque probablement le sort tragique du Serviteur. Ainsi que plusieurs auteurs l'ont pensé [31], il y a lieu de croire en effet qu'elle fait allusion, soit à la transfixion du Serviteur d'Isaïe 53 (v. 5: « il a été transpercé à cause de nos péchés »), soit au Messie transpercé de *Za.* 12, 10, lui-même réplique du Serviteur martyrisé d'Isaïe 53 (« ils regarderont vers celui qu'ils ont transpercé ») [32], soit encore au juste persécuté du Psaume 22, dont les épreuves paraissent avoir été décrites à l'aide de réminiscences d'Isaïe 53 (v. 17: « ils ont percé mes mains et mes pieds ») [33], soit enfin à tous ces passages à la fois, car ils s'appellent les uns les autres et sont tous les trois appliqués au Christ par le Nouveau Testament. A supposer qu'il en soit ainsi, on verrait mieux encore qu'à travers la transfixion spirituelle de Marie, c'est bien la transfixion réelle du Messie qui est annoncée.

Pour les motifs que nous avons déjà indiqués dans notre première étude sur la prophétie de Siméon, c'est l'allusion à l'oracle de Zacharie 12, 10sq, qui, de toutes ces références, paraît la plus vraisemblable, ou, si l'on veut, la plus importante. Dans ce texte de Zacharie,

[31] Cf. par ex. BURROWS E., *The Gospel of the Infancy and other Biblical Essays*, London 1940, 42-43; GALOT J., *Marie dans l'Evangile*, Paris-Louvain 1958, 85-86; ORTENSIO DA SPINETOLI, *Maria nella Bibbia* Genova 1964, 144-145.

[32] Cf. LAMARCHE P., *Zacharie 9 à 14: Structure littéraire et Messianisme*, Paris 1961, Chapitre 5: *Le Pasteur transpercé et le Serviteur souffrant*, p. 124-147.

[33] Cf. notre étude: *Souffrance et confiance en Dieu. Commentaire du Psaume 22*, dans *Nouvelle Revue théologique* 80 (1948) 137-149.

après que le Messie a été transpercé par ses compatriotes, les habitants de Jérusalem et la maison de David organisent un deuil collectif; ils pleurent et se lamentent sur la mort du Messie, comme on le ferait sur la perte d'un fils unique ou d'un premier né. Il se pourrait que la transfixion de Marie causée par la Passion et la mort tragique de son Fils unique soit à mettre en relation avec la description prophétique de Zacharie. Cette conjecture est formulée notamment par Eric Burrows et par Ortensio da Spinetoli. Certes Marie ne peut être tenue pour la représentation de la collectivité coupable, qui se repent de ses crimes. Mais la participation aux souffrances de Jésus a pour cette collectivité valeur d'exemple. Or le prophète semble bien vouloir dire que de la participation douloureuse de la collectivité au drame du Messie dépendra son accès à « la source ouverte à la maison de David et aux habitants de Jérusalem pour laver le péché et la souillure » (*Za.* 13, 1), tout comme dans saint Jean, qui cite l'oracle de *Za.* 12, 10, seuls ont part à la source vivifiante ouverte dans le flanc de Jésus ceux qui regardent avec foi et amour leur Sauveur transpercé (*Jn.* 19, 33-37) [34].

Il est d'autres traits encore des récits lucaniens de l'enfance qui soulignent pareillement l'association étroite de Jésus et de sa Mère. Rendant visite à sa cousine Élisabeth, Marie lui vaut la présence du trésor messianique et divin qu'elle porte en elle. A cette approche l'Esprit Saint remplit Élisabeth, et son enfant tressaille de joie dans son sein (1, 41 et 44). La joie (*agalliasis*) dont il est question en cet endroit est nettement d'ordre sotériologique et messianique [35]. Liée à l'ère messianique faisant irruption en Jésus (cf. 1, 14. 28. 47; 2, 10. 25), elle vient donc du Messie vivant dans le sein de Marie, mais d'une certaine façon elle est octroyée par l'entremise de Marie: « Marie salua Élisabeth. Or dès qu'Élisabeth eut entendu la salutation de Marie, l'enfant tressaillit ». Élisabeth demande: « Et d'où m'est-il donné que la Mère de mon Seigneur vienne à moi » ? (1, 43). L'honneur qui échoit à Élisabeth, c'est sans doute la visite de son Seigneur présent en Marie, mais c'est aussi la visite de Marie.

Dans l'introduction à la scène de la présentation de Jésus au Temple, saint Luc écrit de façon fort étrange: « Lorsque furent accomplis les jours de *leur* purification ». Le pluriel « leur purification » est difficile à expliquer: le rite de la purification ne concernait que la mère

[34] Cf. THÜSING W., *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannes-Evangelium*, Münster i.W. 1960, 19-22.

[35] Cf. KITTEL, *Theologisches Wörterbuch*, I, 18-20.

de l'enfant, et l'évangéliste n'a pas pu penser à Joseph. Si cependant il parle de *leur* purification et si en outre il choisit pour exprimer l'idée de purification un autre vocable que celui qu'on trouve dans le passage du Lévitique cité par lui (*Lev.* 12, 6: Luc substitue *katharismos* à *katharsis*), c'est sans doute parce qu'il unit dans sa pensée et veut unir dans la nôtre la purification légale de Marie et le rachat légal de Jésus [36]. On s'étonne moins après cela que Siméon unisse pareillement la Passion du Messie et la Compassion de sa Mère.

Quand en *Lc.* 10, 18-19, aux soixante-douze disciples qui ont expulsé des démons Jésus dit: « Je voyais Satan tomber du ciel comme l'éclair; aussi bien vous ai-je donné le pouvoir de fouler aux pieds serpents, scorpions et toute puissance de l'Ennemi », il est probable qu'il n'y a pas seulement là une réminiscence du *Ps.* 91 (v. 13). Jésus semble faire allusion, en même temps, à l'inimitié établie aux origines entre le serpent et la race de la femme ainsi qu'à la victoire messianique sur les forces mauvaises annoncée à mots couverts par le Protévangile (*Gn.* 3, 15) [37]. Dans ces conditions il est tentant de supposer avec le P. Dubarle, suivi par A. de Groot [38], que la prédiction de Siméon se réfère implicitement au même texte de la Genèse: dans les deux cas le Messie et sa Mère se trouvent remarquablement associés dans le triomphe eschatologique sur le Mal. Une certaine réserve s'impose cependant en l'absence de tout contact littéraire apparent entre la prophétie de Siméon et l'oracle de la Genèse. Ce qui est incontestable et très significatif, c'est que la même association du Messie vainqueur du diable et de sa Mère se retrouve au chapitre 12 de l'Apocalypse, avec, comme dans la prophétie de Siméon, la mention de la Compassion de la Mère du Christ et avec, cette fois-ci, une référence explicite au texte du Protévangile.

D. – *Comparaison avec les données du quatrième évangile*

Un des arguments les plus frappants en faveur de l'exégèse que nous proposons ici de la transfixion de Marie, c'est la lumière que projettent sur elle les données du quatrième évangile. Mais avant de nous

[36] Cf. LAGRANGE M. J., *Evangile selon saint Luc*, Paris 1927, 81-82; ORTENSIO DA SPINETOLI, *Maria nella Bibbia*, 137-139.

[37] Cf. en ce sens GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Lukas*, 212-1213.

[38] Cf. DUBARLE A. M., *Les fondements bibliques du titre marial de Nouvelle Eve*, dans *Recherches de Science Religieuse* (1951-1952) (*Mélanges Jules Lebreton*, I), 57-60; DE GROOT, *Die schmerzhafte Mutter*, 124-126.

expliquer sur ce point, nous devons au préalable comparer l'une à l'autre, comme deux scènes inséparables, d'une part *Lc.* 2, 22-40: Jésus présenté au Temple et reconnu comme le Messie; d'autre part *Lc.* 2, 41-51: Jésus perdu par ses parents et retrouvé au Temple parmi les docteurs [39].

Ainsi que R. Laurentin l'a mis en évidence [40], les deux premiers chapitres de saint Luc se composent essentiellement de trois séries de scènes parallèles qui s'éclairent mutuellement: nous avons deux annonciations: l'annonce de la conception du Baptiste et celle de la conception de Jésus; deux nativités: celle du Baptiste et celle de Jésus; deux épisodes qui ont pour theâtre le Temple de Jérusalem: la présentation de Jésus au Temple et son recouvrement au milieu des docteurs.

Ces deux derniers récits sont liés, et en même temps il y a progression de l'un à l'autre. Dans les deux cas Jésus est manifesté comme Messie transcendant (2, 29-35 et 46-49); dans les deux cas ses parents sont surpris (2, 33 et 48); dans les deux cas on nous parle de la souffrance de la Mère de Jésus (2, 35 et 48); enfin les deux narrations se terminent par une réflexion sur la croissance à la fois physique et spirituelle de l'enfant-Dieu (2, 40 et 52).

Comparé au premier épisode, le second marque une gradation: dans un cas Jésus est manifesté par des tiers, dans l'autre il se manifeste lui-même; dans un cas il est simplement question de l'étonnement des témoins (2, 33), tandis que dans l'autre ils sont stupéfaits (2, 47) ou hors d'eux-mêmes (2, 48); dans un cas la souffrance n'est qu'annoncée (2, 35), dans l'autre on est en présence d'une souffrance actuelle (2, 48). Enfin la seconde conclusion sur la croissance (2, 52) met plus que la première (2, 40) l'accent sur la croissance en sagesse, mentionnée après le développement physique en 2, 40 et avant ce développement en 2, 52 [41].

[39] On pourrait discuter sur la manière de délimiter chacun des deux épisodes; en effet le v. 40 peut-être tenu, soit pour la conclusion du premier épisode (Loisy, Creed, Geldenhuys, Arndt, Grundmann...), soit pour l'introduction au second épisode (Lagrange). Comme on le voit, c'est la première opinion qui est le plus communément soutenue; c'est aussi celle qui semble la mieux fondée. Il y a un parallélisme marqué entre le début et la fin de chaque épisode: au début date et circonstances de la montée au Temple de Jérusalem (2, 22. 41-42); à la fin la Sainte Famille revient à Nazareth, et, à cette occasion, saint Luc souligne la croissance spirituelle de Jésus accompagnant sa croissance physique (2, 29-30. 51-52).

[40] Nous renvoyons ici, non seulement au premier ouvrage de R. Laurentin sur Luc 1-2 déjà mentionné plus haut, mais encore à un travail plus récent, qui complète le premier: *Jésus au Temple. Mystère de Pâques et foi de Marie en Luc 2, 48-50*, Paris 1966.

[41] Ce que nous venons de dire s'inspire avant tout de LAURENTIN, *Jésus au Temple*, 87-88.

Il est un trait commun aux deux passages, qui est pour nous d'une particulière importance, c'est leur parenté avec la théologie johannique [42]. Contentons nous d'énumérer ici ces points de contact doctrinaux sans les développer. Dans la présentation de Jésus au Temple sont johanniques: le thème du Christ lumière des hommes (2, 32; cf. *Jn.* 1, 9; 8, 12; 9, 5; 12, 35. 46), cette idée que les hommes mis en présence du Christ sont obligés d'opter pour ou contre lui, ce qui est choisir entre la chute et le relèvement, entre la mort et la vie, ou bien encore cette idée équivalente que le Christ est venu opérer une *krisis*, un jugement au sein de l'humanité et qu'il manifeste les secrets des coeurs (2, 34-35; cf. *Jn.* 3, 18-21; 9, 39; 12, 31).

Dans la scène du recouvrement de Jésus, il faut tenir pour éminemment johanniques: tout d'abord le double sens de la réponse volontairement énigmatique de Jésus: « il faut que je sois chez mon Père » (2, 49), c'est-à-dire apparemment dans le Temple de Jérusalem, en réalité dans la demeure céleste du Père; en second lieu l'incompréhension par Marie et Joseph de ces paroles effectivement inintelligibles; cette incompréhension est donc tout à fait normale; elle n'implique pas du tout que Marie et Joseph ne savaient rien de la transcendance de Jésus. Dans le quatrième évangile Jésus prononce souvent des paroles mystérieuses qui sont une marque de sa transcendance, et l'Évangéliste souligne de temps en temps que leur sens profond n'a pu être saisi que dans la lumière du Mystère Pascal ou dans celle de l'Esprit Saint (2, 22; 12, 16; 13, 7; 14, 26; 15, 26; 16, 13) [43].

Il nous paraît évident que le recouvrement de Jésus au milieu des docteurs est une annonce figurative tout à la fois de la Passion et du Mystère Pascal. Au temps de la Pâque juive, Marie et Joseph perdent Jésus, sont ainsi plongés dans la souffrance, cherchent Jésus et le retrouvent au bout de trois jours; dans le quatrième évangile, le thème de la recherche de Jésus est explicitement lié à la disparition de Jésus par la Passion, au temps de la dernière Pâque, ainsi qu'à sa Résurrection le troisième jour: 7, 33; 8, 20-21; 13, 33; 20, 15. 17 [44]. Dans le temple de Jérusalem, symbole de la maison céleste du Père qui est la vraie demeure du Fils de Dieu, Jésus déclare à Marie et à

[42] La parenté avec la théologie johannique a été mise en lumière par les travaux de Laurentin. Auparavant l'étude fort suggestive et trop peu connue de Eric Burrows avait accumulé sur ce sujet précis des observations multiples, dont certaines demeurent des hypothèses, tandis que d'autres s'imposent presque à l'évidence.

[43] Cf. LAURENTIN, *Jésus au Temple*, 107. 117-119. 131.

[44] Cf. ibid. 108. 119-120.

Joseph qu'il faut qu'il soit chez son Père, évoquant ainsi mystérieusement son retour auprès du Père consécutif à sa Passion et à sa Résurrection; dans les Èvangiles. le verbe « il faut » est la formule-clé du Mystère Pascal, en tant que fruit de la Passion (*Mc.* 8, 31; *Mt.* 16, 21; *Lc.* 9, 22; 13, 33; 17, 25; 22, 37; 24, 7. 26. 44); il exprime une nécessité qui découle du plan divin de salut. Aux chapitres 7 et 8 du quatrième évangile Jésus, enseignant dans cette maison terrestre du Père qu'est le Temple de Jérusalem, laisse presentir son retour prochain dans la vraie maison du Père, qui est aussi la demeure éternelle du Fils (7, 33-36; 8. 21-23. 35. 38) [45].

Si le recouvrement de Jésus au Temple fait avant tout songer au Mystère Pascal compris à la manière johannique comme un retour du Fils auprès du Père, de son côté la scène de la présentation de Jésus au Temple, qui précède ce recouvrement et lui est intimement liée, est orientée vers le drame de la Passion, tel que l'a interprété saint Jean. Les quelques indications qui suivent suffiront à le montrer:

1) Dans la prière sacerdotale, qui précède le récit johannique de la Passion et en est comme l'ebauche et aussi l'explication, Jésus se consacre comme une victime sacrificielle (17, 19). Aussi le voyons-nous dans sa Passion se livrer volontairement: « Le calice que mon Père m'a donné, ne le boirai-je donc pas ? » (18, 11). Et Marie présente au Golgotha est associée à ce sacrifice. Le verbe « présenter » (*paristanein*), qui est appliqué à la présentation de Jésus au Temple (2, 22), a dans les Épîtres pauliniennes une portée nettement sacrificielle (*Rm.* 6, 13-19; 12, 1; 1 *Co.* 8, 8; 2 *Co.* 4, 14; 11, 2; *Ep.* 5, 27; *Col.* 1, 28). La présentation de Jésus au Temple apparaît ainsi comme un prélude à l'offrande sacrificielle de la Passion dont parle le quatrième évangile. Et là déjà Marie s'associe à Jésus offert à Dieu, ainsi que M. Schmaus l'a heureusement souligné [46]: ensemble Marie et Jésus se soumettent à une prescription légale non faite pour eux (cf. l'expression étrange « *leur* purification », au v. 22); ensemble ils sont offerts à Dieu, Jésus l'étant extérieurement par l'entremise de Marie.

2) Bien connu est le thème johannique de l'Heure de Jésus, l'Heure de sa mort salvifique et de son retour auprès du Père. Cette Heure est

[45] Cf. ibid. 38-72. 120-124. 130-131.

[46] SCHMAUS M., *De oblatione Iesu in Templo* (*Lc.* 2, 22-24). dans *Acta Congressus Mariologici-Mariani in Republica Dominicana anno 1965 celebrati*, IV, 287-295. Cf. également MAX THURIAN, *Marie, Mère du Seigneur, Fgure de l'Eglise*. Taizé 1962. 151-152; ORTENSIO DA SPINETOLI, *Maria nella Bibbia*, 139-140.

également celle de la *krisis* par excellence, du jugement du monde hostile (12, 31-32), tout comme dans la prophétie de Siméon. En outre cette Heure de Jésus et l'Heure de sa Mère, l'Heure de la Femme, sont données avec insistance par Jean comme inséparables: aussi, l'Heure de Jésus étant arrivée, Marie, intimement unie à son Fils souffrant et mourant, commence-t-elle à exercer sa maternité messianique (19, 25-27) [47]. Marie se trouve ainsi liée de façon analogue à la Passion de Jésus, et dans le quatrième évangile, et dans la prophétie de Siméon.

3) La prophétie de Zacharie sur le Messie transpercé joue un rôle considérable dans le récit johannique de la Passion, auquel elle sert de conclusion: « Ils regarderont celui qu'ils ont transpercé » (19, 37). Jean se représente la vie chrétienne sous la forme d'une contemplation, pleine de foi et d'amour, et aussi de douleur et de repentir (comme dans le grand oracle de Zacharie), du Christ transpercé pour nos péchés, contemplation qui sera la cause et la conséquence (les deux points de vue sont également vrais) de l'accès des hommes à la source vivifiante (cf. le sang et l'eau qui coulent du côté de Jésus en 19, 34) [48]. Ainsi que nous l'avons déjà dit, il est probable que l'oracle de Siméon qui concerne la transfixion de Marie est en relation, lui aussi, avec la prédiction par Zacharie de la transfixion du Messie. Spirituellement transpercée d'un glaive comme contre-coup de la Passion de son Fils, Marie apparaît comme le modèle parfait de l'union des chrétiens à la Passion de leur Sauveur.

Conclusion

Eclairées par leur contexte immédiat ainsi que par les récits lucaniens de l'enfance et par la tradition johannique, les paroles de Siméon prédisant la transfixion de Marie ont une portée considérable. En effet elles rattachent cette transfixion à l'histoire du salut et la lient à ce jugement messianique que constitue la Passion du Christ. Ce n'est pas que la Vierge Marie serait elle-même soumise au discernement des coeurs qui découle de la venue du Messie, mais c'est bien

[47] Cf. notre étude: *De muliere parturiente et de maternitate spirituali Virginis Mariae secundum Evangelium Sancti Iohannis* (*16, 21-19. 25-27*), dans *Acta Congressus Mariologici-Mariani in Repubblica Domicana anno 1955 celebrati*, IV, 111-122.

[48] Cf. notre étude: *Le Nouveau Testament et le Coeur du Christ*, dans *Ami du Clergé* 74 (1964) 330-332.

plutôt qu'elle est indissociable du Christ crucifié qui opère le jugement, tout comme l'ensemble des récits lucaniens de l'enfance présente si souvent Jésus et Marie intimement unis, tout comme dans le quatrième évangile l'Heure de la Femme est indissociable de l'Heure de Jésus. Il semble que jusqu'ici la mariologie classique n'a encore que très imparfaitement exploité la prophétie de Siméon.

Il est à tout le moins une chose qui ne devrait plus être remise en question: la prédiction du glaive se réfère au drame de la Passion, et donc à la Compassion de la Vierge Marie. Certes, compte tenu surtout de la connexion intime qui relie entre eux les deux épisodes de la présentation au Temple et du recouvrement de Jésus parmi les docteurs, cette prédiction reçoit déjà un commencement de réalisation dans la douleur qui étreint Marie pendant les trois jours où, ayant perdu Jésus, elle le cherche en compagnie de Joseph. Mais, ainsi que Laurentin l'a fort bien démontré, cette douleur, à laquelle Joseph participe, n'est-elle-même, aux yeux de saint Luc, qu'une simple préfiguration des souffrances du Calvaire, où Marie sera seule.

La prophétie de Siméon nous montre Jésus et Marie unis dans la tragédie de la Passion d'une manière qui fait invinciblement songer au quatrième évangile. Ces temps derniers, sous prétexte que Marie incarne en elle le destin de la fille de Sion, plutôt que de recourir à saint Jean, on a préféré expliquer la prophétie du glaive á partir d'Ézéchiel 14, 17: « un glaive passera à travers le pays [d'Israël] ». Cette nouvelle orientation exégétique n'est pas justifiée: la rencontre verbale de *Lc.* 2, 35*a* avec Ézéchiel est peut-être intentionnelle, mais dans ce cas elle ne peut être que secondaire: qu'y a-t-il au fond de commun entre le pays d'Israël châtié par le glaive de ses crimes et la Vierge Marie participant au destin douloureux de son Fils ?

Au contraire les deux scènes de la présentation au Temple et de Jésus au milieu des docteurs ont avec les données johanniques des rapports beaucoup trop nombreux et beaucoup trop éclairants pour qu'on ait le droit de les négliger ou de les mettre en doute. Les données lucaniennes et les données johanniques qui concernent la Vierge Marie se ressemblent, s'éclairent et se complètent mutuellement. On serait tenté de supposer qu'elles dérivent d'une source unique, comme si Jean était lui-même la source première des récits lucaniens de l'enfance, ainsi que Eric Burrows l'a supposé. Il y a là un problème intéressant dans lequel nous ne pouvons entrer maintenant.

« ET LA VIERGE CONÇUT DU SAINT ESPRIT » *

P. Henri-Marie Manteau-Bonamy, OP

La difficulté, quand on parle du Saint Esprit, comme d'une personne distincte, vient de ce que Dieu lui-même est Amour, le Père aussi bien que le Fils et l'Esprit; « Dieu est Amour » dit Saint Jean (1 *Jn.* 4, 16).

D'autre part, toute action de Dieu hors de lui-même ne se fait pas par des personnes distinctes, mais selon l'unité de leur nature. Le Saint Esprit est bien celui qui communique la grâce; cependant celle-ci est produite en nous par la puissance divine commune aux trois personnes.

Il est plus facile de comprendre que le Verbe soit une personne distincte puisque seul le Verbe s'est fait homme en « personnalisant » la nature humaine. Et c'est par le Christ que nous pouvons atteindre personnellement le Père. Qu'il y ait deux personnes en Dieu, le Père et le Fils, cela nous l'accepterions volontiers à cause de l'incarnation du Verbe; mais qu'une troisième personne, l'Amour incréé, s'y ajoute, nous avons grand peine à en saisir un action propre, du moins quant à l'intervention de Dieu dans le monde.

Cela n'est pas un faux problème. St. Paul lui-même n'a compris l'importance du Saint Esprit qu'à partir de Pâques 57, alors que les Galates d'un côté et les Corinthiens de l'autre lui causaient des difficultés contradictoires, les premiers voulant conserver jusqu'aux vieux usages juifs dans l'Eglise du Christ, les seconds se faisant novateurs, en choisissant, chacun à son gré, des maîtres différents.

C'est à ce moment précis que Paul prit une conscience aiguë de

---

* Ce texte forme un chapitre d'un ouvrage qui est un commentaire doctrinal et spirituel du chapitre 8 de *Lumen Gentium: La Vierge Marie et le Saint Esprit*, Paris 1971, 230 pp.

l'Esprit Saint comme « l'Esprit du Christ [qui] nous est donné pour être en nous ferment de vie divine »[1].

L'Esprit Saint en effet est personnellement comme l'âme de l'Eglise, c'est-à-dire le principe divin qui unifie tous les membres au Christ, tête du corps mystique. Depuis la Pentecôte, il est juste de dire qu'après le départ de Jésus, l'Esprit Saint intervient personnellement dans la vie de l'Eglise.

Or précisément cette difficulté de voir le Saint Esprit intervenir en personne, d'une manière distincte du Père et du Fils, empêcha la théologie occidentale jusqu'au IIe Concile du Vatican de prendre dans un sens strict l'affirmation de notre foi: « Qui conceptus est de Spiritu Sancto, natus ex Maria Virgine ». On ne voyait dans cette expression qu'une manière de parler, ou mieux une appropriation comme l'on dit; et l'expression suivante semblait plus exacte: « La Vierge conçut par l'opération du Saint Esprit » significant ainsi que l'opération divine est le fait de Dieu en l'unité de sa nature, mais qu'elle est attribuable au Saint Esprit comme à celui à qui dans la Trinité on « approprie » tous les dons de la bonté divine.

Cependant le dernier Concile déclare formellement: Au Cénacle, avant la Pentecôte « on voit Marie appelant, elle aussi, de ses prières le Don de l'Esprit *qui, à l'Annonciation, l'avait déjà elle-même prise sous son Ombre* »[2]. A n'en pas douter, à la Pentecôte, il s'agit bien du Saint Esprit en personne, envoyé par le Père et le Christ lui-même qui l'avait promis à ses Apôtres (*Jn.* 16). Le Concile nous invite donc à considérer que vraiment l'Esprit Saint en personne descendit sur Marie, à l'Annonciation.

Il est important d'écarter toutes les équivoques du passé et de prendre très au sérieux cette présence personnelle du Saint Esprit en Marie lorsque le Verbe lui-même fut conçu en son sein.

* * *

De quelle présence s'agit-il ? Présence de grâce sanctifiant son âme, que les théologiens appellent mission invisible ? Ou bien mission réel-

[1] SPITZ R., « *Et l'Esprit vint en eux...* » (*la Révélation progressive de l'Esprit Saint*), dans la collection *Sources de Spiritualité*, Alsatia 1968, 115. Dans « l'année cruciale Pâques 57 - Pâques 58, Paul découvrit l'importance du mystère de l'Esprit. Pour en comprendre les circonstances exactes, il nous faut revenir un peu en arrière, en évoquant deux petits épisodes racontés par Luc, dans les Actes: 18 - 24 à 19, 7: Apollos et les Johannites d'Ephèse » (p. 96-97).

[2] CONCILE VAT. II, *Lumen Gentium*, n. 59.

lement visible du Saint Esprit à Marie accompagnant la mission du Verbe dans la chair conçue en elle ?

L'idee de mission envisage les rapports de la créature avec Dieu

> « du point de vue de Dieu, de l'intérieur de la Trinité. Cela se passe entre personnes divines, et pas seulement entre Dieu et la créature: entre le Père qui envoie et le Fils qui est envoyé (par exemple). Le vrai point de vue sur la mission d'une personne divine est le point de vue intra-trinitaire. Point de vue suprême et décisif, d'une pénétration sans égale: il nous livre une histoire divine, l'histoire des communications personnelles de Dieu au Monde, ou, si l'ont veut, le comportement mutuel des trois personnes dans leur communication à la créature »[3].

« Le Père envoya son Fils né d'une femme »[4]. Le Fils est donc bien venu en personne dans le temps, dans l'histoire humaine. Mais malgré cela, il demeure, même homme, Fils du Père comme il l'est de toute éternité. Jésus le dit à Nicodème: « Nul n'est monté au ciel hormis celui qui est descendu du ciel le Fils de l'homme qui est au ciel » (*Jn.* 3, 13).

Est-ce que cette mission visible du Fils de Dieu engage une mission visible de l'Esprit Saint ? On pourrait penser que non, puisque le Fils procède immédiatement du Père et que le Saint Esprit procède du Père par le Fils. Comme le Fils ne prend personnellement origine que du Père jusque dans la chair qu'il a assumée, il ne semble pas essentiel pour sa mission visible que le Saint Esprit soit lui-même visiblement envoyé.

Explication de théologiens en mal d'analyse du donné révélé. Réellement, conrétement, en fut-il ainsi ?

* * *

Le Verbe a pris chair de la Vierge par la venue en elle du Saint Esprit. C'est dans sa « grande bonté et sagesse » *toute gratuite* que le Père décide d'envoyer son Fils dans la chair. Mais cette oeuvre de l'Amour divin n'est pas seulement ici de sanctifier la nature humaine que le Verbe fait sienne. Elle donne avant tout à cette nature la grâce singulière d'être unie substantiellement à la personne divine au point d'être non pas un homme lié à Dieu, mais Dieu fait homme, « le pre-

[3] DONDAINE H., *Commentaire de la Somme* (*Revue des Jeunes*). *La Trinité*, II, Appendice II, p. 426.

[4] *Gal.* 4, 4; CONCILE VAT. II, *Lumen Gentium*, n. 52.

mier-né de toute créature » (*Col.* I, 15). C'est pourquoi on comprend que l'Esprit Saint, qui procède du Père par le Fils, soit envoyé visiblement à celle qui devait enfanter en *sa chair*, non pas une pure créature, mais le Fils même de Dieu.

Le Concile Vatican II déclare dans le « Décret sur l'activité missionnaire », *Ad Gentes* (n. 4):

« C'est à la Pentecôte que commencèrent les actes des Apôtres, tout comme *c'est par la descente du Saint Esprit sur la Vierge Marie que le Christ fut conçu* et par la descente du même Esprit Saint sur le Christ en prière que le Christ fut poussé à commencer son ministère ».

Ce texte du Décret *Ad Gentes* est sans équivoque et tout à fait explicite. Comme il s'agit vraiment d'une mission *visible* du Saint Esprit sur les Apôtres le jour de la Pentecôte et, auparavant, sur le Christ lors de son baptême, c'est bien aussi une mission *visible* du même Esprit Saint sur la Vierge-qui-enfante dont il est question à l'instant de l'Incarnation. L'Eglise n'innove pas; mais il faut reconnaître que, dans l'Eglise latine du moins, c'est la première fois que, dans un contexte doctrinal touchant la foi, soit affirmée une *mission visible* du Saint Esprit faite à la Vierge dès l'instant de la conception du Christ. Les théologiens se contentaient de dire, après St. Thomas:

« La mission visible [du Saint Esprit] faite au Christ [lors de son Baptême] manifestait une mission invisible accomplie non point à cet instant, mais dès le début de sa conception »[5].

* * *

Quelle signification donner à cette prise de position du Concile ? Voici comment la théologie classique parle des missions divines:

« On peut relever des traits communs de toutes ces missions divines; la mission visible d'une personne divine est ordonnée à la *manifestation* de cette personne. La mission invisible va plus loin: elle est ordonnée à la *donation* de cette personne à la créature. *C'est vrai aussi de la mission visible du Fils: la personne divine y est donnée à la nature humaine.* Enfin toutes sont ordonnées à la sanctification de la créature raisonnable.

Et voici leurs différences. Les unes ont un effet *visible*, qui manifestent dans le monde la personne envoyée: effet uni à la personne (la sainte humanité du Christ) ou pur symbole de la personne (la colombe, le souffle, les langues...). Les autres ont un *effet invisible*: dons de la grâce dans l'âme qui manifestent la personne à cette âme et lui permettent d'en jouir. Dans la mission visible la personne vient dans le monde; par la mission invisible c'est la créature raisonnable qui se trouve élevée par la personne au-dessus du monde et dans l'éternel. Enfin dans la mission visible la personne est envoyée seule, bien que l'effet soit produit par les trois personnes; dans la mission invisible les trois personnes viennent ensemble, le Père envoyant son Fils, le Père et le Fils envoyant le Saint Esprit »[6].

L'instant de l'Incarnation du Verbe contient en plénitude toutes ces caractéristiques des missions divines, visibles et invisibles. *L'Incarnation est la mission par excellence.* Elle est le principe, la raison d'être de toutes les autes missions de l'Ancien comme du Nouveau Testament, y compris celle de la Pentecôte. Elle réalise, en effet, en la manifestant, l'oeuvre suprême de Dieu dans le monde: « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique » (*Jn.* 3, 16; cf. I *Jn.* 4, 13. 15). Le Père *envoie* et *donne* son Fils à la chair conçue de la Vierge par l'*envoi* et le *don* de l'Esprit Saint à la Vierge elle-même pour qu'elle conçoive visiblement le Fils en sa propre chair.

Dans cette double mission du Fils et de l'Esprit il y a: 1) Manifestations des personnes envoyées: l'*Esprit Saint* signifié par l'Ombre sur la Vierge-qui-enfante; le *Fils*, physiquement conçu en elle; 2) Plus profondement: en se *donnant* à la *chair conçue*, le Verbe assume cette chair et la fait divinement subsister, exister, en sa propre personne; en se *donnant* à la *Vierge-qui-conçoit*, le Saint Esprit élève cette fille d'Adam à la dignité de la divine maternité.

Mais s'il faut distinguer les missions visibles de l'Esprit et du Fils selon leur présence personnelle dans le temps, la première par l'Ombre couvrant la Vierge-qui-enfante et la deuxième dans la chair de l'Engendré; il est nécessaire aussi d'affirmer que les trois personnes viennent *ensemble* selon les rapports qu'elles ont entre elles de toute éternité. De ce dernier point de vue le Père vient, comme Père du Fils, dans l'Esprit qui, procédant de l'un et de l'autre, maintient dans

[5] St. Thomas, *Summa theol.* I q. 43 a. 7 ad 6. – A l'époque de St. Thomas d'Aquin, on n'avait pas encore vu la très Sainte Vierge Marie dans son lien indissoluble avec le Christ *et* l'Eglise. Aussi bien St. Thomas (qui n'avait pas reconnu l'Immaculée Conception) écrit-il dans *Sent.* I d. 16 q. 1 a. 2 ad 4: « La très Sainte Vierge, qui eut la plus haute plénitude de grâce départie à une simple créature, n'aurait-elle pas dû bénéficier, elle aussi, d'une mission visible ? Elle a eu part à la mission de la Pentecôte, avec les prémices de l'Eglise. Quant à une mission visible spéciale, sa grâce ne l'appelait pas, n'étant point ordonnée comme celle des Apôtres à planter l'Eglise en prêchant la doctrine ou en administrant les sacrements ». Dans le chapitre 8 de *Lumen Gentium*, où est affirmé le lien indissoluble de Marie avec le Christ et toute sa mission de Rédempteur (n. 55-59), on comprend qu'il y soit déclaré (n. 59) que le Saint Esprit fut *envoyé* et *donné* à la Vierge non seulement à la Pentecôte avec les Apôtres, mais déjà à l'Annonciation pour concevoir le Christ, tête de l'Eglise dont les Apôtres sont les colonnes.

[6] Dondaine, op. cit., 424-425.

l'unité la chair de l'engendrante et la chair de l'engendré, car il n'y a pas deux chairs différentes: c'est la même et unique chair de la Vierge engendrante qui devient, par l'Esprit Saint, la chair du Verbe humainement engendré. « Caro Christi, caro Mariae » dit St. Augustin. Dès lors l'humanité du Christ et la maternité de la Vierge sont inséparables: à l'égard de la Vierge, le Père se fait, dans la chair qu'elle donne au Fils, *son* propre Père; le Fils, *son* propre Fils selon la chair; l'Esprit Saint, *son* propre Esprit, source de sa maternité divine et humaine. St. Thomas a bien vu le lien étroit du Christ et de Marie:

> « L'humanité du Christ et la maternité de la Vierge sont à ce point liées ensemble que se tromper sur l'une c'est nécessairement se tromper sur l'autre » [7].

Ainsi expliqués par les missions divines le mystère du Christ et le mystère de la Vierge-qui-enfante sont indissolublement liés l'un à l'autre comme nous le dit le Concile:

> « Sauvée de façon suréminente en considération des mérites de son Fils, unie à lui par un *lien étroit* et *indissoluble*, la Vierge reçoit cette immense charge et dignité d'être la Mère du Fils de Dieu, et, par conséquent, la fille de prédilection du Père et le sanctuaire du Saint Esprit » [8].

On le voit, la mission visible du Verbe et celle du Saint Esprit ne se terminent pas à la personne de Marie *en son être* – Marie n'est pas Dieu [9] – mais à sa vie d'engendrante jusque dans la chair qu'elle conçoit. Cependant la Vierge n'est pas seulement Mère de la chair du Christ,

[7] St. THOMAS, *Sent.* III d. 4 q. 2 a. 2.

[8] CONCILE VAT. II, *Lumen Gentium*, n. 53.

[9] L'Acte divin et éternel, selon lequel le Verbe est conçu du Saint Esprit comme Christ, c'est-à-dire comme « premier-né de toute créature », fut *communiqué* à la Vierge Marie non en son être mais en sa vie de femme, dès qu'elle fut créée, au point qu'elle n'exista que pour être Mère du Christ, Mère du « premier-né de toute créature ». Dès sa toute première impulsion vitale humaine, Marie fut prise par l'impulsion vitale divine de l'Amour du Père et du Fils. En sa propre conception dans le sein d'Anne, la Vierge fut établie dans le Royaume du Christ Rédempteur, son Rédempteur. Elle ne fut pas rachetée du péché par arrachement au mal, comme nous qui le sommes par le sacrement du baptême, après notre naissance. La Pape Pie IX (*Lettres apostoliques de Pie IX*, Bonne Presse, s. d., 119) le dit dans la Bulle *Ineffabilis Deus*, définissant le dogme de l'Immaculée Conception: « Il fallait *avant que* (non dans le temps, mais en considération de son éternelle prédestination) la Vierge Mère de Dieu fût conçue par Anne, sa mère, que la grâce eût fait son oeuvre et donné son fruit; il fallait que celle qui devait concevoir le premier-né de toute créature fût elle-même conçue première-née ». Alors que le Christ en personne est le Verbe qui donne, à la nature humaine qu'il assume, d'*être*, de *subsister* divinement, le Saint Esprit donne à la personne de Marie, pure créature, non pas l'*être* ni la *vie humaine* qu'elle tient de ses parents, mais la Vie divine qui, *dans sa nature de femme*, sera à l'Annonciation, source de sa fécondité. Invisiblement envoyé et donné à la Vierge lors de sa création, le Saint Esprit lui est visiblement envoyé et donné lorsqu'elle conçut le Verbe en son sein.

mais du Christ personnellement selon la chair. Autrement on ne pourrait pas l'appeler Mère de Dieu, Théotokos. A ne regarder que cette humble créature, fille d'Adam, personne humaine, il est donc impossible de la voir Mère de Dieu indépendamment de l'Esprit Saint. Il vient sur elle et pose en elle son empreinte personnelle d'Amour fécondant, lui permettant d'accueillir, en tout elle-même, corps et âme, le Fils même du Père [10].

Il y a bien une mission visible du Saint Esprit à la Vierge du fait de l'Ombre qui l'enveloppe et la pénètre mystérieusement tandis qu'elle commence l'humain de sa divine maternité. « Il est tout indiqué de rattacher à la parole de l'Ange la tradition qui voit en Marie *le sanctuaire de l'Esprit Saint* [11]. Pour Jésus aussi sa gloire est la Nuée obscure qui l'enveloppe à la Transfiguration [12] » [13].

La Nuée obscure de la Transfiguration ou l'Ombre qui enveloppe la Vierge à l'Incarnation, aussi bien que la Colombe du Baptême de Jésus ou les langues de feu de la Pentecôte manifestent, à chaque fois, une mission visible du Saint Esprit. Et l'effet de chacune de ces missions est l'envoi du bénéficiaire à sa mission propre: le Christ commence son ministère public (ou bien confirme dans le secret ce ministère, sur le Mont Thabor), les Apôtres commencent l'évangélisation

[10] Cf. St. THOMAS, *Summa theol.* III, q. 32 a. 2: « La conception n'est pas seulement attribuée à la chair du Christ, mais au Christ lui-même à raison de sa chair. Or le Saint Esprit a un double rapport avec le Christ: un rapport de consubstantialité avec le Fils de Dieu qui a été conçu; un rapport de cause efficience avec sa chair ». Ne reconnaissant pas une *mission visible* du Saint Esprit à la Vierge-qui-enfante, St. Thomas ne parle que du rapport éternel existant entre le Christ et l'Esprit Saint, révélé par le « qui conceptus est de Spiritu Sancto ». Il ne voit, dans le temps, entre Dieu et la Vierge qu'un rapport de *cause efficiente*, attribuée au Saint Esprit, mais commune aux trois personnes dans l'unité de leur nature. Maintenant que nous savons, par le Concile (*Lumen Gentium*, n. 59, et *Ad Gentes*, n. 4), qu'il y a eu *vraie mission visible* du Saint Esprit, manifestée par l'Ombre qui a enveloppé Marie, alors nous sommes en droit d'appliquer à son cas les principes que St. Thomas lui-même a donnés concernant les *missions*. Ce qui nous permet d'établir un lien direct entre la personne de Marie et la personne du Saint Esprit, lien qui *divinise* la maternité de la Vierge concevant le Fils de Dieu en tout elle-même, corps et âme. Si ce lien a en Marie un effet commun aux trois personnes divines dans l'unité de leur nature, il situe cependant la Vierge Mère, par l'Esprit Saint, envoyé et donné, en relation étroite et personnelle avec le Père et le Fils.

[11] CONCILE VAT. II, *Lumen Gentium*, n. 53.

[12] Cf. *Mc.* 9, 7; *Mt.* 17, 5.

[13] DU BUIT F. M., *La Vierge dans le mystère du Christ* (*Evangile*, cahier 73), 16: « L'ombre et la nuée sont les signes de la présence divine. Déjà au Sinaï, *la nuée couvrit la montagne et la gloire de l'Eternel s'établit sur le Sinaï que la nuée recouvrit* (*Ex.* 24, 15-16; cf. 19, 6). De même, quand Salomon fit la dédicace de son ouvrage, *la nuée remplit le Temple du Seigneur.... La gloire du Seigneur remplissait le Temple du Seigneur.* Alors Salomon dit: *Le Seigneur a décidé d'habiter la nuée obscure* (1 *Reg.* 8, 10-12) ».

du monde, la Vierge commence l'exercice de sa maternité à l'égard du Christ et de l'Eglise.

Cependant la mission visible du Saint Esprit signifie une présence différente suivant les bénéficiaires. Sur le Christ, le Saint Esprit est venu *afin d'être* envoyé par lui: toute la mission du Fils de l'homme fut de préparer la venue de l'Esprit Saint qu'il envoya, une fois glorifié, d'auprès du Père. Sur les Apôtres le Saint Esprit est venu *afin qu'*ils fondent l'Eglise et envoient eux-mêmes des missionnaires de par le monde. Sur la Vierge Marie le Saint Esprit est venu dans sa vie de femme *afin qu'*enfantant le Christ « premier-né de toute créature », elle enfante aussi tous les membres du Corps mystique dont le Christ est la tête.

L'Ombre qui enveloppe la Vierge lorsqu'elle conçoit Jésus est le signe, la révélation, de ce mystère *éternel* en Dieu selon lequel le Christ, « premier-né de toute créature » est conçu de l'Esprit Saint. C'est pourquoi la Vierge, fille d'Adam, est *dans le temps* Mère du Christ éternel grâce au Saint Esprit qui lui est visiblement *envoyé* et qui *lui donne* de rendre communicable au Verbe divin la chair qu'elle possède.

C'est, en effet, dans et par la personne de l'Esprit Saint, Don suprême et divin, que le Père « conçoit » son Fils de toute éternité, comme le « premier-né de toute créature ». Et toute créature est faite, dans l'Esprit Saint, par le Fils et pour le Fils, et tout d'abord la Créature par excellence, la Femme éternellement présente en cet Esprit du Père et du Fils, comme le Modèle et la Mère de toutes les autres créatures, visibles et invisibles. Ainsi de toute éternité dans l'Esprit Saint, la Femme est elle-même « conçue » comme l'humaine engendrante du « premier-né »: « Elegit Mariam Deus et prae-elegit eam et *creavit eam in Spiritu Sancto* »[14]. Et cette prédestination éternelle se manifeste *dans le temps*, lorsque, par l'Esprit Saint envoyé et donné, l'humble Vierge Marie conçoit le Fils de Dieu dans sa propre chair. Le Verbe divin « premier-né de toute créature » de qui dépend la Femme éternelle, se fait, dans le temps, le Fils de la femme qui est Marie. C'est elle, fille d'Adam, qui est prédestinée à réaliser en elle-même, en toute sa vie de femme *le mystère de la Femme* qui n'est autre que le don de soi « conçu » dans l'Esprit Saint, lui-même Don de soi *increé* du Père et du Fils. Et ce Don divin et personnel dans lequel, librement et en toute gratuité, le Fils est conçu comme « premier-né », est source de

[14] Office de l'Immaculée Conception O.P., 9e repons des Matines.

la divine maternité de l'humble créature. Elle est la Vierge-qui-enfante Dieu, lorsque ce Don lui fut manifesté et donné dans l'Ombre qui l'enveloppa.

On comprend donc toute l'importance de l'affirmation du Concile – combien fidèle à la Tradition – lorsqu'il voit dans la conception du Christ par la Vierge une mission personnelle et visible du Saint Esprit. Dans le *Credo* on ne dit pas que le Christ est conçu du Père ou du Verbe, mais du Saint Esprit; ni non plus, du reste, il n'est dit que le Père ou le Saint Esprit se soit incarné, mais le seul Fils.

Pour autant, la Vierge Mère n'est pas le Saint Esprit alors que le Christ est bien le Verbe incarné. Mais la Mère de Jésus est toute remplie de l'Esprit Saint, en toute sa vie de femme. Elle lui est inséparable sans se confondre avec lui, puisqu'elle est et demeure une créature, la Créature par excellence: la « première-née ».

C'est donc à la femme, capable de maternité, que l'Esprit Saint est envoyé et donné. Mais la maternité n'est pas un simple acte de la vie physique s'accompagnant d'un amour spirituel. Même humainement, la maternité ressortit à la vie substantielle de la femme, corps et âme. Et la capacité de maternité est au principe de la vie de la femme. La femme est faite *pour être mère*, selon toute sa nature. Dans l'ordre naturel, la femme conçoit par la puissance génératrice de l'homme, puissance qui, elle aussi, a son origine dans la vie substantielle de l'homme. La génération se réalise dans le corps vivant, animé, de la femme, mais où l'âme *spirituelle*, chez les humains, donne une marque qualitative, spécifiquement différente de celle de l'âme animale. L'élan de l'amour spirituel de la mère est naturel dans l'activité de l'engendrante.

C'est bien selon sa nature que la Vierge conçoit le Christ de l'Esprit Saint qui lui est envoyé et donné. Mais sans la priver du principe naturel de *l'humaine* maternité, l'Esprit Saint en se donnant « surélève » ce principe en sorte que cette Vierge, sans connaître l'homme, conçoit en elle non pas un nouvel être humain, mais le Fils de Dieu fait homme. Ainsi l'Esprit Saint se fait source divine de Vie au principe même de la vie de l'engendrante. La conception virginale du Christ et la maternité virginale de Marie sont corrélatives: l'Esprit Saint est *seul* et ne peut être que *seul* au principe de sa maternité, puisque le Fils qui est en Marie conçu du Saint Esprit n'a pas d'autre origine personnelle que Dieu le Père. Ce fut là en profondeur la vision des Pères de l'Eglise affirmant de leur autorité dans la Tradition de l'Eglise, l'absolue virginité de Marie. Même la virginité corporelle à l'instant

de la conception jusque dans la naissance, leur paraissait un signe essentiellement lié à la divinité de l'Enfant conçu.

La mission visible du Fils dans la chair conçue en la Vierge est donc indissolublement liée à la mission visible de l'Esprit Saint qui, survenant en cette Vierge, réalise par elle et d'elle la conception humaine du Verbe. Par l'Esprit Saint le Fils du Père est donné au monde. Le Saint Esprit est en Marie le sceau, l'empreinte du Don gratuit de l'Amour personnel du Père et du Fils.

C'est de tout l'Amour divin du Père et du Fils que la Vierge accueille le Fils comme *son* propre Fils, pour le salut du monde. Elle « conçoit » Dieu à la mesure de sa nature de créature humaine: en elle et par elle le Verbe se fait homme. L'Ange lui-même le dit à Marie: « L'Esprit Saint viendra sur toi et la vertu du Très-Haut te prendra sous son Ombre; *c'est pourquoi* l'Enfant Saint sera appelé Fils de Dieu » (*Lc.* 1, 35).

De toute éternité et personnellement l'Esprit Saint est le *Don* du Père et du Fils, comme le Fils est l'*Image* du Père. Avant qu'il soit donné, il appartient aux donateurs. Mais après qu'il a été donné, le Don, comme tout don, appartient à qui il a été donné. Don de Dieu en lui-même éternellement, il devient le *Don possedé par la Vierge-qui-enfante*, dès l'instant de l'Incarnation. Le Saint Esprit, Don de soi, donne à la Vierge d'être don de soi en sa vie de femme pour former le Christ (tête et membres). Ainsi le Verbe est conçu dans son sein par le Don divin qui est devenu *son* Esprit tel qu'il est éternellement: Esprit du Père et du Fils. L'Amour personnel et éternel en la Trinité rend cette Vierge prégnante, dans le temps, du Fils donné comme Rédempteur. Mystère de cette présence de l'Amour infini dans la vie naturelle, substantielle, d'une créature comme nous; mais mystère tout dépendant de cet autre mystère qui est l'Incarnation du Fils même du Père. C'est par la Vierge féconde que Dieu vient dans le monde; c'est pourquoi cette Vierge est élevée par l'Esprit Saint à la dignité de Théotokos.

Sans pouvoir bien sûr expliquer ces mystères, on est en mesure cependant d'en montrer la possibilité une fois que nous les connaissons par la Révélation. St. Thomas voit dans le caractère *spirituel* qui spécifie la nature de la personne humaine la possibilité pour cette nature d'être divinement personnifiée dans le Verbe. De même peut-on voir dans le caractère *spirituel* de la maternité de la femme la possibilité pour cette maternité d'être *immédiatement* réalisée en l'Esprit Saint. L'amour

maternel spirituel, qui dans la femme est principe de sa fécondité, se trouve ici élevé à la hauteur de l'Amour divin du Père et du Fils, sans y être ni confondu ni détruit. Il n'y a pas de plus parfaite maternité humaine que celle de la divine Mère de Dieu.

La Mère du Christ *n'est pas* le Saint Esprit, qui procède éternellement et passivement du Père et du Fils; mais la Mère du Christ *vit* l'Esprit Saint en tant qu'il est en elle le *Don gratuit* du Père et du Fils, fait à toutes les créatures. L'humble Marie, fille d'Adam, est ainsi de toute éternité choisie pour *devenir* la Femme ne vivant que l'Esprit du Christ éternel, « premier-né ».

La Vierge est effectivement Mère de Dieu fait homme. Ce n'est pas par la seule puissance physique de la génération qu'elle est mère comme l'est une autre femme pour qui la maternité n'engage que sa vie humaine, naturelle. *Par* l'Esprit Saint et *de* l'Esprit Saint, Marie est humaine et divine Mère. Cependant l'humain de sa maternité, spécifiquement le même que celui des autres femmes, est la manifestation, l'empreinte du mystère divin qui la concerne, dans lequel le Fils du Père est conçu de l'Esprit Saint, impulsion substantielle de l'Amour du Père et du Fils. Bien sûr, elle ne conçoit pas le Verbe selon la divinité, elle le conçoit selon l'humanité. Toutefois, on ne peut pas dire qu'elle soit Mère seulement de l'humanité du Christ, mais, nous ne le répèterons jamais assez, de la personne du Christ en son humanité. La conception physique selon la chair qui ne produit qu'un homme ordinaire n'est en son cas qu'un aspect de sa vraie et totale maternité. Même la conception spirituelle et surnaturelle, selon laquelle elle conçut le Verbe de Dieu par sa foi vive, n'est pas suffisante pour expliquer qu'elle soit Mère de Dieu [15]. Seule la conception réalisée en elle et d'elle par le Don de l'Esprit Saint, à l'instant de l'Incarnation, peut rendre raison de l'affirmation de la foi: Marie est Théotokos, Mère de Dieu fait homme.

---

[15] Cf. PHILIPS G., *Le Saint Esprit et Marie dans l'Eglise: Vatican II et prospective du problème*, dans *Bulletin de la Société Française d'Etudes Mariales* 25 (1968) 7-37. Mgr. Philips, qui fut auteur, avec le R. P. Balić OFM, du schéma du chapitre 8, écrit (p. 16): « L'Esprit de la Pentecôte l'avait déjà couverte de son ombre le jour de l'Annonciation, qui fut pour elle comme une *Pentecôte anticipée* ». Malgré cette affirmation, Mgr. Philips ne rend pas raison de sa portée théologique et il en reste à un accueil spirituel de la part de la Vierge (ibid. 18): « L'Esprit a fait un appel sans repentance à la foi accueillante, active et communicative de la Mère de Jésus ». Cependant puisqu'il y eut mission visible (et pas seulement invisible, dans l'âme) du Saint Esprit, c'est dans la vie même, substantielle, de la Vierge-qui-enfante que le Saint Esprit se fit source de sa maternité, nous l'avons dit.

De même que c'est de l'intime de la nature humaine que le Verbe assume cette nature (il est classique de dire que le Verbe a assumé le corps par l'âme spirituelle et l'âme par le tout de la nature), de même c'est de l'intime de toutes les puissances de vie de cette femme, en son âme puis en son corps, dans l'unité de sa vie, que le Verbe est conçu en elle et d'elle par l'Esprit et de l'Esprit. Bien sûr il ne s'agit par là de moments successifs, mais d'une considération qui veut montrer que l'Enfant divin n'est pas personnellement le fruit de la génération humaine commandée par l'évolution de la condition charnelle de l'homme. Il préexiste en Dieu comme Verbe, « premier-né de toute créature ».

Dire que l'Esprit Saint est au principe de la génération humaine du Christ, ce n'est pas diviniser la personne de la Vierge qui demeure une créature de notre race; mais c'est affirmer que l'Esprit Saint, « Energie motrice » [16], vient à l'intime de sa vie pour lui permettre d'atteindre *la personne divine* du Fils, au terme de la génération humaine issue d'elle. En revanche le Christ, bien qu'il soit une personne divine, n'en est pas moins parfaitement homme comme nous. Souvent on dit que le Christ est *privé* de ce qui fait d'un homme une personne humaine. Son humanité serait tellement saisie par la personne divine qu'elle serait un instrument tout entier engagé dans la puissance de la divinité. Il y a là un grave malentendu. Le Christ ne manque pas, par *défaut*, du « je » humain, principe substantiel d'un être humain, principe incommunicable selon lequel *un* homme se distingue *d'un autre* homme. Bien au contraire, c'est parce que le « Je » divin, le Fils du Père, tient le rôle du « je » humain qu'il ne manque rien au Christ pour être homme comme nous, mais homme tellement parfait que, comme homme, le Christ a la maîtrise de toute sa vie, physique et spirituelle. Il est donc pleinement libre, possédant une réelle autonomie en sa vie d'homme.

Ce qu'il y a de tout à fait propre au Christ, c'est que la divinité donne à son humanité une puissance qu'un autre homme n'a pas et ne peut avoir. De ce point de vue, son humanité est comme *l'organe* de la divinité; elle permet au Christ d'agir comme Dieu, en toute divine autorité. Certes il prend des initiatives humaines, comme on le voit à tout instant dans l'Evangile, mais ses actions ont l'efficace de la puissance divine. Si humainement il décide de parler ou d'agir, sa

[16] Cf. St. THOMAS, *Summa theol.* I q. 36 a. 1 ad 3: « Le nom de *Père* dit relation de principe, et pareillement, le nom d'*Esprit*, en tant qu'il évoque une *énergie motrice* ».

parole ou son action réalisent ce qu'elles signifient, comme Dieu qui « dit et cela se fait » (*Ps.* 32).

On ne saurait trop insister sur cette autonomie de la vie humaine du Christ sous la responsabilité existentielle, personnelle, ontologique comme l'on dit, du Verbe divin. Le Fils de l'homme a le pouvoir de poser sa vie et de la « reprendre » (cf. *Jn.* 10, 18). Ce n'est pas du seul fait de sa divinité, mais aussi de son humanité qu'il est constitué Roi de l'Univers. Toutes ses paroles, toutes ses actions dans l'Evangile sont celles d'un homme, même s'il n'est pas qu'homne, mais Dieu fait homme. Jusque dans sa propre conception dans le sein de la Vierge s'affirme l'autorité humaine et divine du Fils de Dieu. On lit dans l'Epître aux Hébreux cette parole étonnante: « En entrant dans le monde le Christ dit: Tu n'as voulu ni sacrifice, ni oblation, mais tu m'as façonné un corps...; alors j'ai dit: voici je viens » (*Héb.* 10, 5-7).

Certes la chair conçue de l'Esprit Saint en Marie suivit l'évolution normale de toute chair formée dans le sein d'une femme et de ce point de vue là le Christ *devint* homme. Mais il n'est pas une personne humaine crée, ce qui rendrait sa nature humaine incommunicable au Verbe divin. Il n'est pas non plus *passif* dans sa conception par le Saint Esprit, puisque le Saint Esprit procède de lui comme du Père. Le Christ peut donc dire: « Voici, je viens pour faire, ô Père, ta volonté ». La chair formée par l'Esprit Saint en la Vierge-qui-enfante est *immédiatement* celle du Verbe qui assume cette chair en sa divine personne. C'est pourquoi la Vierge, à l'instant où le Verbe s'incarne en elle, entre avec lui, par l'Esprit Saint, en rapport divin et humain de maternité. Marie n'est pas dite Mère de Dieu comme on dit d'une femme qu'elle est mère d'un évêque ou d'un roi, ni mère d'un chrétien. Dans ces cas le fils n'a qu'une filiation humaine. Pour que cette créature, Marie, soit vraiment divine Mère, Théotokos, c'est-à-dire pour qu'elle ait une réelle maternité divine aussi bien qu'humaine, il ne faut donc jamais séparer sa maternité ni du Verbe qu'elle conçoit, ni de l'Esprit Saint qui la fait concevoir. Vraiment « la Vierge conçut le Verbe, du Saint Esprit ».

Progressivement divinisée non pas en son être personnel qui est et demeure une créature, mais en toute sa vie de femme (alors que le Christ est Dieu par sa divine filiation, bien qu'il soit aussi parfaitement homme), la Vierge a, par l'Esprit du Père et du Fils, une maternité humaine et divine. Mais de même que le Christ est *un* dans sa double nature, humaine et divine « sans confusion mais sans sépa-

ration » (Concile de Chalcédoine), de même, « sans confusion mais sans séparation » l'humain et le divin de la maternité de la Vierge ne forment qu'une seule maternité:

Parfaitement divine, la maternité de Marie à l'Annonciation est la *manifestation* concrète, temporelle, du mystère éternel en Dieu de la Femme-qui-enfante. De ce point de vue Marie *est* présente de toute éternité dans l'Esprit du Père et du Fils comme la divine Mère de qui les élus naissent dans l'Esprit Saint, pour la gloire du Christ éternel. C'est là que se trouve la seule réalité permanente de sa maternité: la Vierge est éternellement prédestinée à être divine Mère.

Parfaitement humaine: la Vierge commence l'exercice *humain* de sa maternité divine dès l'instant de l'Incarnation par la conception physique du Christ en son sein. Précisément cette maternité se transforme, par la Croix et la Résurrection de son Fils, jusqu'à atteindre dans la gloire sa divine condition, au sein de la Trinité. De ce point de vue là Marie, durant sa vie terrestre, *devient* vraiment *en elle-même* divine Mère du Christ et de tous les prédestinés, maternité qu'elle exerce à jamais, depuis l'Assomption, selon la condition divine de la Femme éternelle [17].

De même que la génération humaine du Christ révèle sa génération divine et éternelle et que, l'homme qu'il est, prend progressivement sa condition divine pour acquérir pleinement, dans son corps, la vie glorieuse du Christ éternel comme Verbe divin, de même, toute proportion gardée, la maternité humaine de la Vierge Marie révèle la divine et éternelle maternité qui en Dieu, comme le manifeste l'Apocalypse (12, 1 sq.), est la Femme, Mère et modèle de toutes les créatures, visibles et invisibles, créées dans l'Esprit Saint par le Christ et pour le Christ, image du Père. C'est pourquoi, tout en demeurant une pure créature, une créature de notre race, la Vierge Marie devient *en elle-même* la divine Mère dans la plénitude de sa gloire corporelle et spirituelle. Elle réalise personnellement la première et en perfection la parole de St. Augustin: « Dieu s'est fait homme pour que l'homme devienne Dieu ».

[17] Il faut toujours revenir à la foi de Chalcédoine et des autres Conciles, pour ne jamais faire erreur sur le mystère du Christ. Cf. MANTEAU-BONAMY H. M., *Du rôle de Marie Mère du Christ à celui de Mère des hommes*, dans *Bulletin S.F.E.M.* 18 (1961) 23-24: « 'Un seul et même Fils, notre Seigneur Jésus-Christ, parfait en sa divinité, parfait en son humanité..., engendré du Père avant les siècles, selon la divinité, mais né en ces derniers jours, pour nous et pour notre salut, de Marie, la Vierge, Mère de Dieu, selon l'humanité; un seul et même Christ Seigneur, Fils unique, que nous devons reconnaître en deux natures, sans confusion, sans changement, sans division, sans séparation...' [Définition du Concile de Chalcédoine, traduct. DUMEIGE G., *La foi catholique*, Paris 1961, 197]. D'une part on doit dire que le Christ est *cet* homme, le Verbe incarné, Fils éternel du Père même *dans* la nature humaine, mais non par elle; de l'autre, qu'il est *homme* possédant tout ce qui appartient à l'homme, hormis le péché: le Christ est le Fils du Père qui dévient dans le temps Fils de Marie *par* sa nature humaine. Du côté du principe de la génération humaine, attendons-nous à retrouver en la maternité de Marie, relativement à la nature humaine du Christ, les deux perspectives, 'sans confusion, sans changement, sans division, sans séparation'. Le Pape Jean IIe l'exprime clairement au Sénat de Constantinople: '...le Fils de Dieu s'étant, en un sens propre et véritable, incarné *en* elle et étant né d'elle, nous confessons qu'en un sens propre et véritable elle est la Mére de Dieu qui s'est incarné *en* elle et qui est né *d'*elle' ».

Vivant déjà dans le Royaume du Christ Rédempteur dès sa propre conception immaculée, « ayant été pétrie par l'Esprit Saint, et formée comme une nouvelle créature » [18], Marie, cette humble fille d'Adam, est appelée à être en elle-même la Femme éternelle.

A l'instant de l'Incarnation se révèle dans l'Ombre du Saint Esprit le rôle unique de la Femme-qui-enfante-Dieu pour nous.

A la Croix le Rédempteur du monde, en disant: « Femme, voici ton Fils », révèle dans les souffrances la fécondité de la Femme qui, éternellement, dans l'Amour du Père et du Fils, est appelée a enfanter tous les pécheurs devenus les membres du corps mystique, par le baptême.

A la Pentecôte, la descente du Saint Esprit sur les Apôtres donne plénitude à la mission de la Vierge-Mère, qui désormais, sur terre déjà, mais éminemment dans sa vie de gloire, ne vit que comme Mère en acte divin de maternité. Elle est Maternité. Si, dans le temps, à l'instant de l'Annonciation, elle *devient* Mère du Christ selon la chair, éternellement elle *est* divine Mère du Christ dans l'Amour substantiel du Père et du Fils. Ainsi, conçue immaculée dans le temps de sa création, elle est de toute éternité l'Immaculée Conception. Bref c'est par elle et en elle que se révèle au sein de la Trinité la Puissance de Vie qui est l'Esprit Saint en personne, source de sa maternité. « Dieu a tellement aimé le monde, qu'il lui a donné son Fils unique ». Par le Don de l'Esprit Saint, Marie ne cesse d'accueillir ce Fils pour qu'il remette le monde au Père. Comme le dit le Concile:

> « La Vierge Marie qui, lors de l'Annonciation faite par l'Ange, reçut le Verbe de Dieu à la fois dans son coeur et dans son corps et présenta au monde la Vie, est reconnue et honorée comme la véritable Mère de Dieu et Rédempteur » [19].

[18] CONCILE VAT. II, *Lumen Gentium*, n. 56.
[19] Ibid. n. 53.

Presents en la Vierge pour l'oeuvre de l'Incarnation rédemptrice, le Père et le Fils échangent *en elle* le Don de leur Amour qui donne à cette Mère le pouvoir de dire humainement et divinement au Christ: « mon Fils », et au Père: « mon Père ». Le Père la choisit toute conforme à la filiation divine du Christ son Fils, éternellement et librement voulue comme la « première née » de toute créature, visible et invisible. Ainsi la Trinité toute entière est présente en la femme-qui-enfante. Par l'Esprit Saint, devenu *son Esprit*, la Mère de Dieu ne vit que pour *son Père* dans *son Fils*, envoyé comme Rédempteur du monde. Elle est bien l'épouse de Dieu dans la Trinité des Personnes, mais non pas l'épouse de l'une ou l'autre personne prise isolément [20]. La Vierge n'est pas Dieu, elle vit la vie divine comme Mère de Dieu, comme la créature parfaite, modèle et Mère de toutes les autres créatures. C'est Dieu qui *l'épouse* en la choisissant de toute éternité comme la Femme qui fait sien, en plenitude, le Don gratuit de l'Amour divin, pour le donner aux élus.

Le Concile Vatican II a bien su éviter toute équivoque en parlant de la Vierge. Il n'a pas situé son mystère dans la vision vraie, mais trop analytique, scolastique, de l'union hypostatique qui distingue le Christ *incarné*, du Christ *conçu de l'Esprit Saint*. Distinction certes tout à fait sûre, mais qui risque – et ce ne fut pas sans danger – de ne pas faire voir ici l'oeuvre du Saint Esprit en personne. Délibérement c'est dans la sagesse de Dieu, pleine d'amour et de liberté, que le Concile a situé la Vierge Mère. En venant dans le monde et en se donnant aux hommes lorsqu'il prit la chair conçue, en la Vierge, de l'Esprit Saint, lui-même envoyé et donné, le Christ a assumé l'histoire humaine comme Chef de toute l'humanité rachetée. Indissolublement liée à sa mission de Rédempteur, la Vierge Marie apparaît bien ainsi comme la vivante Mère du Christ et de son Corps mystique qui est l'Eglise. La Vierge Mère est, pour nous, le visage même de l'Esprit Saint en personne.

---

[20] On sait que Bérulle et Olier appelaient Marie, l'épouse du Père; S. Louis Marie Grignion de Montfort, l'épouse du Saint Esprit; Scheeben, l'épouse du Verbe. Si l'on s'en tient à ces exclusivités, il y a danger d'erreur. Marie est l'épouse choisie de Dieu (« sponsa Dei electa », comme le dit la liturgie), dans la Trinité des Personnes, sans préférence de l'une ou de l'autre.

CHRISTOLOGIE UND JUNGFRAUENGEBURT BEI IGNATIUS VON ANTIOCHIEN

Prof. PETER MEINHOLD

Ein wichtiges Problem der ignatianischen Christologie gibt die Frage nach der heilsschaffenden Funktion Christi auf. Sie wird von Ignatius unter dem Gegensatz von Leben und Tod gesehen. Hier sind die Vorstellungen von Ignatius sehr anschaulich. Christus hat als das « wahre Leben » den Tod besiegt. Ignatius bringt hinsichtlich dieses Werkes Christi zum ersten Male, die ähnlichen Anschauungen des Johannesevangeliums präzisierend, Gedanken zum Ausdruck, die von ihm über die alexandrinische Theologie und Athanasius bis zu Luther reichen; sie sind immer auch für die Auffassung der Eucharistie bzw. der Jungfrauengeburt von Bedeutung. Das Leben in Christus hat den Tod vernichtet oder, wie dieser Gedanke dann weiter ausgebildet worden ist, der Tod wurde überlistet, als er den Menschen Jesus zu verschlingen trachtete; das Leben in diesem Menschen hat dem Tode gegenüber den Sieg behalten. Dieses unvergängliche Christusleben empfangen wir im Abendmahl; auch wir werden somit den Tod überwinden. Es geht auf alle an Christus Glaubenden über, die deshalb der Herrschaft des Todes entnommen sind [1].

Bei Ignatius hängen diese später derart weiterentwickelten Gedanken mit einer Vorstellung zusammen, welche die Gottheit als « Leben » sieht oder welche, urtümlicher noch und massiver, « das Leben » schlechthin als das Merkmal des Göttlichen denkt. Tod und Leben bilden die

---

[1] Das Thema dieser Untersuchung haben zwei Heidelberger Akademieabhandlungen behandelt: DIBELIUS M., *Jungfrauensohn und Krippenkind*, in *Sitzungsber. der Heid. Ak. d. Wissensch. phil.-hist. Kl.* 1932, neuerdings in *Botschaft und Geschichte*, Ges. Aufs. I (1953) 1-78, und VON CAMPENHAUSEN H., *Die Jungfrauengeburt in der Theologie der alten Kirche*, in *Sitzungsber. der Heid. Ak. d. Wissensch. phil.-hist. Kl.* 1961-62, Bd. 3. – Zu Ignatius und seinen theologischen Anschauungen vgl. ferner: RATHKE H., *Ignatius v. Antiochien und die Paulusbriefe*, Berlin 1967, und TARVAINEN O., *Glaube und Liebe bei Ignatius von Antiochien*, Joensuu (Finnland) 1967, die allerdings die besondere Thematik dieses Aufsatzes nicht berühren.

beiden letzten Gegensätze, und jeder Mensch muß entsprechend seiner Haltung an den ihm zukommenden Ort gelangen [2]. Wenn die Gottheit für Ignatius Ruhe und Schweigen, Einheit und Sein ist, so wird doch dieses ihr Sein als das wirkliche, in sich ungespaltene und unzerstörbare Leben gedacht [3]. Die göttliche Wirklichkeit ist « Leben », während das in der Welt erscheinende Leben eigentlich « Sterben » ist. Ignatius wird « leben », wenn er Gottes durch das Martyrium teilhaftig wird; er muß « sterben », wenn die Römer aus falscher menschlicher Liebe den Martyriumstod verhindern sollten [4]. Dem göttlichen Leben steht der Tod als die kosmische, in dem alten Äon herrschende, vor dem Erscheinen des neuartigen Menschen Christus unbezwungene Macht gegenüber [5].

Christus ist dank seiner Einheit mit dem Vater der von dieser göttlichen Lebenskraft ganz durchdrungene neuartige Mensch. Christus ist « wahres Leben » oder, wie häufig im Hinblick auf die Beziehung zwischen uns und Christus gesagt wird, « unser wahres Leben » [6]. Er ist « unser unauflösliches Leben », « unser immerwährendes Leben », ein Leben, in dem es, um mit W. Bauer zu sprechen, « nichts Zwiespältiges, Unsicheres, Schwankendes », nichts Zerstörbares und einmal Endendes gibt [7]. Die Idee des göttlichen Lebens entspricht der der göttlichen Einheit.

Das Ziel der in der Ruhe Gottes entstandenen Heilsmysterien und der Sinn der Inkarnation bestehen nun darin, durch den Eintritt Christi in die Welt dieses für die Welt neuartige ewige Leben wirksam werden zu lassen. Damit beginnt in der Welt Wirklichkeit zu werden, was bei Gott in der Vollendung existiert. Die Zerstörung des Todes als kosmischer Macht hat eingesetzt, und das All ist in Bewegung geraten [8]. Diesen Sieg des Lebens über den Tod herbeizuführen, ist das Ziel der mit der

---

[2] *Mgn.* 5, 1. – Der Dualismus von Tod und Leben bestimmt auch die Zwei-Wege-Lehre (*Did.* 1, 1; 2, 5; *Barn.* 19, 1; 20, 1), aber diese will auf rationalem Wege durch das Aufzeigen des Weges zum Tode und des Weges zum Leben, die es zu erkennen gilt, diesen Dualismus überwinden. Es ist bezeichnend, daß der so ganz unrationale Ignatius auch nicht den leisesten Anklang an eine solche Lehre darbietet.

[3] Vgl. dazu Bartsch H.-W., *Gnostisches Gut und Gemeindetradition bei Ignatius*, 1940, bes. die Ausführungen über die Einheit Gottes.

[4] *Röm.* 6, 2.

[5] *Eph.* 19, 3.

[6] *Eph.* 7, 2. – *Smyrn.* 4, 1: Ἰησοῦς Χριστός, τὸ ἀληθινὸν ἡμῶν ζῆν.

[7] *Eph.* 3, 2: Ἰησοῦς Χριστός, τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν. – Vgl. Bauer W., *Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Polykarpbrief*, im *Handb. z. NT.*, Erg. Bd. II (1920) 204. – *Mgn.* 1, 2: Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ διὰ παντὸς ἡμῶν ζῆν.

[8] *Eph.* 19, 3.

Sendung des neuen Menschen Christus verwirklichten göttlichen Heilsveranstaltung, und Christus ist dieser neue Mensch als der Träger der göttlichen Lebenskräfte. Im Tode erweist sich Christus als ζωὴ ἀληθινή [9]. In seinem Tode und durch seine Auferstehung hat auch « unser Leben » seinen Aufgang genommen [10]. Nur durch die Auferweckung Christi von den Toten haben wir τὸ ἀληθινὸν ζῆν. Ohne Christus gibt es « kein Leben» für die an ihn Glaubenden, so daß Christus auch die Propheten, die ihn als ihren Didaskalos erwarteten, von den Toten auferweckt hat [11]. Als das eine entscheidende Heilsfaktum gilt somit die Auferstehung, die den Triumph des in Christus konzentrierten göttlichen Lebens über den Tod bedeutet. Christi Tod hat « den Tod » entmächtigt; dieser neue Mensch ist dem Gesetz der Vergänglichkeit nicht unterworfen.

Im Zusammenhang mit der Anschauung von Christus als dem neuen, von göttlichem Leben erfüllten Menschen steht die Idee der göttlichen Heilsökonomie, die ja nach Ignatius immer ein Kennzeichen der kleinasiatischen Theologie geblieben ist. Sie bedeutet die Historisierung des mythisch gedachten Kampfes zwischen Leben und Tod, weil er von der einmaligen geschichtlichen Person vollzogen wird. Schon Paulus hat ja Christus als den zweiten Menschen, der aus dem Himmel kommt, im Gegensatz zu dem ersten, von der Erde herkommenden Menschen Adam gesehen und das gegensätzliche Verhältnis dieser beiden Häupter der Menschheit unter den Gesichtspunkten von Sünde und Gnade begriffen [12]. Bei Ignatius ist Christus als die irdische Verkörperung des göttlichen Lebens der neue Mensch und das Haupt der sich durch den Glauben an ihn anschliessenden Menschheit [13]. Die Hervorbringung dieses neuen Menschen liegt im Zuge der göttlichen Heilsveranstaltung. Christus wurde κατ' οἰκονομίαν θεοῦ im Leibe getragen [14]. Er stammt also nicht von der Erde her und ist nicht durch menschliche Kräfte hervorgebracht worden. Vielmehr ist Gott in ihm als Mensch « zu einem neuartigen ewigen Leben » erschienen. Auf diesen neuen Menschen zielt der göttliche Heilsplan ab [15]. Hier taucht bei Ignatius die Idee der Anakephalaiosis auf, die, wie Loofs bemerkt hat, in der Tat vorirenäischen Ursprunges ist [16]. Christus ist das Haupt der neuen, von dem ewigen Leben durch-

---

[9] *Eph.* 7, 2.

[10] *Mgn.* 9, 1.

[11] *Trall.* 9, 2; *Mgn.* 9, 3.

[12] Paul. *Röm.* 5, 12 ff.; 1. *Kor.* 15, 45 ff.

[13] *Eph.* 20, 1.

[14] *Eph.* 18, 2.

[15] *Eph.* 19, 3.

[16] Loofs Fr., *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Halle 1906, 98 ff.

drungenen Menschheit, die durch den Anschluß an ihn geschaffen wird, denn « kein Haupt kann ohne Glieder geboren werden » [17].

Diese Idee stützt sich einmal auf den urbildlichen Charakter der Auferstehung des neuen Menschen in Bezug auf unsere Auferstehung. Der Vater wird die an Christus Gläubigen κατὰ τὸ ὁμοίωμα seines Sohnes ebenso auferstehen lassen, wie er ihn auferweckt hat [18]. Sodann muß auf die Bewegung im Kosmos verwiesen werden, die der neue Mensch durch sein Erscheinen hervorgerufen hat [19]. Mit der Vernichtung des Todes als kosmischer Macht setzt gleichzeitig die Zerstörung der den alten Äon beherrschenden und die Menschheit bindenden Mächte ein: « jede Art von Magie » ist beseitigt, « jede Fessel der Schlechtigkeit » ist zerrissen, die « Unwissenheit » ist getilgt und « die alte Königsherrschaft » ist durch den neuen göttlichen Menschen zerbrochen worden [20]. Glaube, Liebe und Gotteserkenntnis werden jetzt zu den Kennzeichen der neuen Menschheit. Die Feindschaft der freilich nicht beseitigten Äonen, denen dieses von Gott in seiner Stille vorbereitete und von ihm unter menschlicher Gestalt durchgeführte Heilswerk deshalb unerkannt geblieben ist, äußert sich jetzt in der Bekämpfung des auf Gott gerichteten Sinnes, der γνώμη θεοῦ, und der Zerspaltung der kirchlichen Einheit, weil wir in dieser der göttlichen Lebenskräfte teilhaftig werden [21]. Die Feindschaft des im Prinzip, aber nicht tatsächlich entmächtigten Archonten dieses Äons richtet sich auf die neue, sich an den neuen Menschen anschließende Menschheit. Sein Kampfgebiet wird die Geschichte. Ursprüngliche mythische Anschauungen werden so von dem werdenden Christentum historisiert, um dann schließlich ganz nach der Gewinnung neuer metaphysischer Wahrheiten aus der Geschichte verstoßen zu werden.

In Verbindung mit der Auffassung Christi als « das wahre Leben » stehen zwei weitere, von Ignatius wiederholt gebrauchte Benennungen, deren eine zunächst rätselhaft erscheint und deshalb zu manchen Korrekturen Anlaß gegeben hat. Christus ist der « vollkommene Glaube » [22]. Lautet die eine dieser zugespitzten Formulierungen. Diese Bezeichnung,

[17] *Trall.* 11, 1.
[18] *Trall.* 9, 2.
[19] *Eph.* 19, 3.
[20] *Eph.* 19, 3.
[21] *Röm.* 7, 1; *Philad.* 6, 2. – Vgl. *Trall.* 4, 2 und *Mgn.* 1, 3. Bei Justin treten an die Stelle des Archonten dieses Äons, aber die gleiche Rolle wie er durchführend, die Dämonen, vgl. Seeberg B., *Die Geschichtsphilosophie Justins*, ZKG 58 (1939) 1 ff.
[22] *Smyrn.* 10, 2. – Vgl. Bauer W., *Handb. z. St.*, und Schlier H., *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen*, 1929, 77.

die frühzeitig in das verständlichere ἐλπίς verbessert wurde, ist sinnvoll; denn der Glaube an Christi Tod, in dem sich das göttliche Leben gegenüber dem Tode durchgesetzt hat, rettet uns vor dem Sterben [23].

Häufiger wird Christus « unsere Hoffnung » genannt, gelegentlich auch « unsere neuartige Hoffnung ». Für « die Hoffnung » und « den gemeinsamen Namen » trägt Ignatius seine Fesseln [24]. Es handelt sich bei diesen Benennungen nicht wie in der Gnosis um die Personifikation von Pistis und Elpis, sondern um die sich aus der heilsschaffenden Funktion Christi ergebende Begründung des Glaubens und der Hoffnung, richtet sich doch die Hoffnung auf das in der Auferstehung Christi uns erworbene ewige Leben und rettet doch der Glaube an den Tod Christi uns vor dem Sterben [25]. In Christus beharrend werden wir deshalb « zum wahren Leben » erfunden werden [26]. Die Verbindung mit dem Auferstandenen, die Petrus und sein Anhang gehabt haben, und zwar sowohl die körperliche Berührung des Auferstandenen wie die durch den Glauben hergestellte Verbindung hat sie über den Tod erhoben [27]. Durch Glaube und Hoffnung wird uns also das in Christus konzentrierte göttliche Leben zuteil. Wer diese Verbindung mit dem neuen Menschen gewinnt, der überwindet den Tod.

Die Anschauung von Christus als dem Träger göttlicher Lebenskräfte wirkt sich nun auch, wie hier schon bemerkt werden muß, auf die Auffassung der Eucharistie aus. Die Eucharistie stellt die « Gegengabe gegen den Tod » dar; sie ist das « Heilmittel für die Unvergänglichkeit », denn wir empfangen mit ihr «das Fleisch unseres Heilandes Jesu Christi» [28]. Von der Vorstellung her, daß auch Christi Fleisch von dem göttlichen Leben durchdrungen ist und deshalb nicht durch den Tod zerstört werden kann, muß die Auffassung der Eucharistie als des φάρμακον ἀθανασίας verstanden werden. Dieses realistische Verständnis der Eucharistie hängt also innerlich mit der Anschauung von Christus als dem neuen, zur Heraufführung des ewigen Lebens in der Welt bestimmten Menschen zusammen. *In nuce* steckt in diesen Anschauungen von dem göttliches Leben in sich tragenden Christusfleisch, das auch uns über den Tod hinausführt, die Abendmahlslehre der klassischen östlichen Theologie, deren Nachwirkungen mit ähnlichen Gedankengängen auch bei Luther

[23] *Trall.* 2, 1.
[24] *Mgn.* 11; *Trall.* 2, 2; *Eph.* 21, 2; *Philad.* 11, 2; *Eph.* 1, 2.
[25] *Trall.* inscr.; *Trall.* 2, 2.
[26] *Eph.* 11, 1; *Trall.* 2, 2.
[27] *Smyrn.* 3, 2; S. zu dieser Stelle die weiteren Ausführungen unten S. 472.
[28] *Eph.* 20, 2; *Smyrn.* 7, 1.

festzustellen sind. Die Auffassung der Eucharistie bei Ignatius berührt sich mit der in den eucharistischen Gebeten der *Didache* zum Ausdruck kommenden, wo die Gabe der Eucharistie gleichfalls in der Vermittlung der « Unsterblichkeit » und des « ewigen Lebens » besteht, wie sie der « Knecht Jesus » erworben hat [29].

Indem Ignatius Christus als « das Leben » anzusehen lehrt, gibt er die Antwort auf eines der religiösen Probleme seiner Zeit. Man wollte die Befreiung vom Tode; man suchte die Unvergänglichkeit und die Unsterblichkeit; man suchte das Mysterium, das sie bewirkt. Nach Ignatius bietet sich dieses Mysterium im Christentum dar. Es besteht in der Überwindung des Todes durch das in Christus erschienene wahre göttliche Leben [30]. In der Eucharistie empfangen wir mit dem Fleisch Jesu Christi diese göttlichen Lebenskräfte, die aber auch durch Glaube und Hoffnung unser werden. Wenn Ignatius die heilsschaffende Funktion Christi, alle ähnlichen ihm vorausliegenden oder zur gleichen Zeit neben ihm stehenden Gedanken überbietend, unter den Gegensatz von Leben und Tod rückt, so stellt er damit das Christentum als die Erfüllung dieses ihm aus der Zeit zugewachsenen religiösen Problems dar. Das Christentum wird hier als die Religion des « Lebens » gesehen, in der der Tod als kosmische und persönliche Macht überwunden ist. Die entscheidende Heilstatsache liegt in der Auferstehung des neuen Menschen Christus, die zugleich Urbild für unsere Auferstehung ist. Der Gedanke an die Sünde, welche die Trennung von Gott bewirkt, tritt mit dieser Christusanschauung zurück. Der eigentliche Mangel, unter dem die Menschheit leidet, ist die Vergänglichkeit, aus der sie die in der Stille der urgründigen Gottheit bereiteten Heilsmysterien befreit haben. Mit alledem hat Ignatius, relativ zusammenhängend, zum ersten Male Gedanken ausgesprochen, welche fortan dem östlichen Christentum nicht wieder verlorengegangen sind.

Aber mit diesem Bilde von Christus als dem Träger des göttlichen Lebens stellen sich weitere Probleme für die Christologie ein. Wie verhalten sich Geist und Fleisch, Gott und Mensch in Christus ? Was ist Mythos und was ist Geschichte in der Christusanschauung von Ignatius ? Es handelt sich dabei um jene Probleme, die Ignatius unter dem Gegensatz gegen den Doketismus aufgenommen und beantwortet hat.

Christus ist für Ignatius nicht nur Logos, Sohn und Leben; er wird

[29] *Did.* 10, 2 und 3.
[30] *Trall.* 9, 2; vgl. *Eph.* 19, 3.

auch als « unauflöslicher Geist » bezeichnet [31]. Man könnte sich bei dieser Gleichsetzung von Christus und dem Geist zunächst an Paulus erinnert fühlen. Aber den Gedanken von Ignatius eignet doch ein anderer Klang; ihn bewegt nicht das geschichtsphilosophische und ethische Problem von Geist und Freiheit wie Paulus. Bei Ignatius steht diese Kennzeichnung Christi vielmehr im Zusammenhang mit der Frage nach der Vereinigung von Geist und Fleisch in Christus und nach der Herkunft Christi aus dem Geist. In Christus wohnt, das will die oben wiedergegebene Bezeichnung besagen, göttlicher Geist, der in sich unauflöslich und ungespalten ist wie das göttliche Leben. Aber Christus darf, obwohl er Geist ist und, wie sich zeigen wird, aus dem Geiste stammt, doch nicht als körperloses und asomatisches Wesen vorgestellt werden. Wie Ignatius im Zusammenhang mit der Wiedergabe eines Apokryphons bemerkt, ist das asomatische Sein das Kennzeichen des dämonischen Seins [32]. Die Bestreiter der Fleischlichkeit Jesu werden sich nach ihrem Tode in dem dämonischen, unkörperlichen Sein wiederfinden; sie werden sein, was sie jetzt von Christus denken [33].

Hier tritt nun unter dem Gegensatz gegen den Doketismus die Bedeutung der Inkarnation für die Christusanschauung von Ignatius hervor. Sie darf nicht als von ihm mitgeschlepptes, traditionelles Gut angesprochen werden, das zu dem eigentlichen, hinter seiner Christologie sich verbergenden Erlösermythos schlecht paßt [34]. Vielmehr handelt es sich bei der Inkarnation um eine für die Christologie des Ignatius wesentliche Anschauung. Christus, der Gott, Logos, Sohn, Pneuma ist, ist Fleisch geworden: ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός [35]. Er ist der « in menschlicher Weise » erschienene Gott; der Zeitlose und Unsichtbare, der Unangreifbare und Leidensunfähige ist um unsretwillen sichtbar und leidensfähig geworden [36]. Christus ist, wie das neue, vielleicht von Ignatius gebildete Wort lautet, « Fleischesträger » [37]. Christus ohne Fleisch läßt sich nicht denken, derart, daß er auch nach der Auferstehung nicht als körperloser Dämon erscheint, sondern auch nach der Auferstehung « im Fleische » gewesen ist, so daß Petrus und die Seinen ihn körperlich haben berühren können. Der Auferstandene hat, wie realistisch

[31] *Mgn.* 15: ..., κεκτημένοι ἀδιάκριτον πνεῦμα, ὅς ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός.
[32] *Smyrn.* 2; 3, 1 und 2.
[33] *Smyrn.* 2.
[34] So SCHLIER, a.a.O., 42 f.
[35] *Eph.* 7, 2; *Smyrn.* 1, 1.
[36] *Eph.* 19, 3; *Polyc.* 3, 2.
[37] *Smyrn.* 5, 2.

gesagt wird, « mit ihnen gegessen und getrunken in fleischlicher Weise » [38]. Das Fleisch Jesu hat der Vater in seiner Güte von den Toten auferweckt, und die Leugnung des wirklichen Im-Fleische-seins Christi, aus der die Behauptung des Scheinleidens hervorgeht, bedeutet Blasphemie des Kyrios [39]. Das religiöse Interesse bei diesen Aussagen richtet sich darauf, das wirkliche Menschsein des himmlischen Sohnes und Logos festzustellen. Auf die Betonung der geschichtlichen Persönlichkeit des neuen Menschen kommt es Ignatius im Gegensatz zu jenen Anschauungen an, die den himmlischen Christus von dem Menschen Jesus scheiden, die Mythos und Geschichte in Bezug auf die Person Jesu trennen. Das Verhältnis von Mythos und Geschichte stellt damit das für die Erfassung der ignatianischen Christologie zentrale Problem dar, das ohne die Idee der Inkarnation bei Ignatius ungelöst bleiben würde.

In der Auseinandersetzung mit dem Doketismus legt Ignatius deshalb auf die Realität der menschlichen Seinsweise des himmlischen Gottessohnes das größte Gewicht. Dabei wird nicht nur die Realität des Leidens betont, sondern, um diese zu unterstreichen, wird die volle Wirklichkeit aller im Anschluß an das alte Christusbekenntnis festgehaltenen Heilszüge ausgeführt. Darüber hinaus fügt Ignatius zu diesen gelegentlich geschichtliche Daten hinzu, um die Geschichtlichkeit des neuen, aus den Himmeln gekommenen Menschen darzutun. Jesus Christus, der Sohn Gottes, stammt so aus dem Geschlechte Davids und aus Maria; er wurde « wirklich und wahrhaftig » geboren, und zwar « wirklich und wahrhaftig » von einer Jungfrau; er wurde von Johannes getauft, er « aß und trank »; er wurde « wirklich und wahrhaftig » unter Pontius Pilatus verfolgt; er wurde « wirklich und wahrhaftig » gekreuzigt, und er starb; er wurde « wirklich und wahrhaftig » von den Toten auferweckt [40]. « Wirklich und wahrhaftig » ist unser Kyrios, der Sohn Gottes, unter Pontius Pilatus und dem Tetrarchen Herodes füs uns « im Fleische angenagelt » worden [41]. Deutlicher kann die wirkliche geschichtliche Seinsweise des himmlischen Menschen nicht ausgedrückt werden als durch diesen Satz, der außer dem historischen Pontius Pilatus noch den historischen « Tetrarchen Herodes » erwähnt und die Realität der Kreuzigung durch den realistischen Ausdruck des « Annagelns im Fleisch » bezeichnet. So gibt es auch für die Auferstehung ein historisches

[38] *Smyrn.* 3, 2.
[39] *Smyrn.* 7, 1; 5, 2.
[40] *Trall.* 9, 1. 2; *Smyrn.* 1, 1.
[41] *Smyrn.* 1, 2.

Datum; sie ist geschehen « in der Zeit der Amtsführung von Pontius Pilatus » und « wahrhaftig und gewiß » von Jesus Christus vollbracht worden [42].

In der Auseinandersetzung mit dem Doketismus kommt es Ignatius auf den Erweis der historischen Realität der Heilsfakten an, die der wirkliche Mensch Jesus Christus vollbracht hat. Nicht um den Mythos des Erlösers, der als das ätherische himmlische Wesen, vorübergehend mit einer irdischen Hülle bekleidet, über die Erde geht, handelt es sich in der Christologie von Ignatius, sondern um den in die Geschichte eingegangenen Gottessohn. Diesem Bilde von Christus, der Gottessohn und Menschensohn zugleich ist, fügt Ignatius zwei traditionelle Stücke ein, die an sich Gegensätze sind: die Jungfrauengeburt und die Zeugung Christi durch den Geist.

Die Geburt aus der Jungfrau, deren Realität, wie wir sahen, mit den historischen Fakten aus dem Leben Jesu als « wirklich und wahrhaftig » geschehen unterstrichen wird, gilt neben Leiden, Tod und Auferstehung als eines der wesentlichen Momente der göttlichen Heilsökonomie [43]. Auch sie gehört zu den von Gott in seiner Stille vorbereiteten Heilsmysterien, die die Dämonen nicht erkannt haben. So gewiß es sich bei der Jungfrauengeburt um von Ignatius verarbeitetes traditionelles Gut handelt, so darf man doch nicht urteilen, daß dieser Traditionsstoff nur von ihm « mitgeschleppt » sei und nicht zu seiner eigentlichen Anschauung von dem mythischen Erlösergott stimme [44]. Vielmehr zeigt sich gerade in der pointierten Aufnahme dieses Stoffes der Gegensatz gegen die Mythisierung der historischen Jesusgestalt und gegen die Trennung des der oberen Welt entstammenden Christus von dem Menschen Jesus in dem Doketismus. So sind es zwei apologetische Motive, die Ignatius zur Verarbeitung dieser ihm zugewachsenen Überlieferung führen. Einmal: der Logos und göttliche Sohn ist als wirklicher Mensch über die Erde gegangen. Er wurde wie jeder andere Mensch « im Leibe getragen » und geboren [45]. Sodann: die Jungfräulichkeit der Mutter Jesu bezeugt die Neuartigkeit und Einzigartigkeit dieses Menschen, der durch göttliche und nicht durch menschliche Kräfte entstanden ist [46].

[42] *Mgn.* 11.
[43] *Eph.* 19, 3.
[44] So SCHLIER, a.a.O., 43.
[45] *Eph.* 18, 2.
[46] *Smyrn.* 1, 1: ... υἱὸν θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ.

Mit der Idee von der wunderbaren Geburt aus der Jungfrau hat Ignatius nun die andere, ihr eigentlich entgegenstehende, von der Zeugung Christi durch den Geist verbunden. Nach der synoptischen Christologie wird Jesus zu dem durch den Geist gezeugten Sohn Gottes in der Taufe deklariert. Nach gnostischer Lehre hat sich das himmlische Geistwesen Christus in der Taufe mit dem Menschen Jesus verbunden, sich aber von ihm, sei es im Leiden, sei es vor dem Kreuzestode wieder getrennt. Das entscheidende Ereignis im Leben Jesu also ist in beiden Fällen die Taufe, in der « der Geist » auf Jesus gekommen ist.

Das entspricht nicht der Meinung von Ignatius, und die Taufe Jesu spielt bei ihm eine für Jesus selbst nebensächliche Rolle. Nach des Ignatius Ansicht dagegen ist Christus in der jungfräulichen Mutter durch den Geist gezeugt. So stammt Jesus durch seine Abkunft von Maria « zwar aus dem Samen Davids », aber er ist « doch vom heiligen Geiste »; er ist « aus Maria und aus Gott », « Menschensohn » und « Gottessohn », dem Fleische nach aus dem Geschlechte Davids und somit « Menschensohn », in Wahrheit aber « Gottessohn » [47]. Die gleiche Anschauung soll die freilich nicht sicher überlieferte und eine spätere Terminologie vorwegnehmende Formel ausdrücken, die in diesem Zusammenhang erscheint: Christus ist « gezeugt und ungezeugt » [48]. Letzteres darf nicht im Sinne der späteren trinitarischen Problemstellung interpretiert werden – vielleicht hat dieses Mißverständnis die unsichere Bezeugung verursacht – sondern muß in dem einfacheren Sinne von Ignatius verstanden werden, für den das Problem in der wirklichen menschlichen Herkunft Jesu und dabei zugleich seiner Göttlichkeit liegt: Christus ist « gezeugt » durch den heiligen Geist und doch « ungezeugt » hinsichtlich seiner menschlichen Abkunft. Aber die Sache, auf die es Ignatius ankommt, ist auch ohne diese nicht sicher überlieferte Wendung klar: Jesus stammt, geboren von der jungfräulichen Mutter, aus dem Geist; er ist damit zugleich « Menschensohn » und « Gottessohn ». Die Betonung der Jungfrauengeburt ergibt sich als Konsequenz aus der Anschauung von Christus als dem « Fleischesträger ». Den göttlichen Charakter dieses Menschen aber soll die Zeugung aus dem Geist festhalten.

In der Bezeichnung Christi als « Menschensohn » und « Gottessohn » hat sich auch bei Ignatius die ursprüngliche und echte Selbstbezeichnung Jesu erhalten. Aber diese wird auch bei ihm wie überhaupt

[47] *Eph.* 18, 2; 7, 2; 20, 2: ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, τῷ κατὰ σάρκα ἐκ γένους Δαβίδ, τῷ υἱῷ ἀνθρώπου καὶ υἱῷ θεοῦ.
[48] *Eph.* 7, 2.

in der apostolischen und nachapostolischen Zeit nicht mehr in ihrem echten Sinne verstanden [49]. Für Ignatius ist Jesus « Menschensohn » infolge seiner Abkunft, denn er kommt « nach dem Fleische aus dem Geschlechte Davids » her [50]. Die mythische Gestalt des Menschensohnes, die Jesus auf sich bezogen hat, ist bei Ignatius, und nicht nur bei ihm allein, in eine historische Größe verwandelt worden. Weil er « Mensch » ist, gebührt Jesu die Bezeichnung « Menschensohn ». Aber das für die Christologie von Ignatius bedeutsame Problem des Verhältnisses von Mythos und Geschichte in seinem Christusbilde muß uns in anderem Zusammenhang noch einmal beschäftigen.

Der Taufe Jesu kommt für seine Gottessohnschaft bei Ignatius keine Bedeutung zu. Sie wird als traditioneller Stoff bewahrt, der zweimal im Zusammenhang mit dem alten christologischen Bekenntnis, dessen Grundform auch bei Ignatius zu erkennen ist, Erwähnung findet. Christus wurde von Johannes getauft, damit von ihm alle Gerechtigkeit erfüllt würde, wie mit der Begründung des Matthäus-Evangeliums für die Tatsache an sich gesagt wird [51]. Ein anderes Mal heißt es, daß Jesus getauft wurde, damit er durch das Leiden das Wasser reinigte [52]. Hier liegt eine Ignatius eigentümliche, aber nicht bei ihm allein anzutreffende Vorstellung vor, nach der kosmische Wirkungen sowohl von der Taufe wie vom Leiden Jesu ausgehen [53]. Im übrigen wird die Taufe in den bekenntnisartigen christologischen Zusammenstellungen, wo sie ihren Platz haben könnte, von Ignatius nicht erwähnt.

Zu einer Erfassung der Person Jesu, in der Geist und Fleisch, Gott und Mensch, durch ein neues persönliches Sein verbunden werden, ist Ignatius nicht gekommen. Aber er ist doch der Ansicht, daß Geist und Fleisch in Christus vereinigt sind. In Christus wirkt der Geist auch auf das Fleisch, das, weil von diesem göttlichen Geiste durchdrungen, im Tode nicht zerstört werden kann. « Im Fleische » ist die Auferstehung geschehen, und obwohl Jesus in fleischlicher Weise nach der Auferstehung erscheint, ist er doch « in geistlicher Weise » mit dem Vater vereint [54]. Die Betonung der Fleischlichkeit Jesu nach der Auferstehung

[49] Vgl. OTTO R., *Reich Gottes und Menschensohn*, 1936, 264 ff; STAUFFER E., *Theologie des Neuen Testamentes*, 1947, 29.
[50] *Eph.* 20, 2; Vgl. *Röm.* 7, 3.
[51] *Smyrn.* 1, 1 (*Mt.* 3, 15). – Zur Grundform des christologischen Bekenntnisses s. SEEBERG R., *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I, 3. Aufl., 1920, 134 ff. und 213 ff.
[52] *Eph.* 18, 2.
[53] Vgl. SCHLIER, a.a.O., 44 ff und die dortigen Hinweise auf Literatur und Quellen.
[54] *Smyrn.* 3, 2; 7, 1: ... σάρκα ..., Ἰησοῦ Χριστοῦ ..., ἣν τῇ χρηστότητι ὁ πατὴρ ἤγειρεν.

will nicht nur den Gedanken an das etwaige asomatische Sein des Auferstandenen ausschließen; sie beruht auch auf der Idee, daß in Christus das Fleisch vergeistigt wird. Christus ist der eine Arzt, σαρκικός τε πνευματικός, in Christus sein bedeutet σαρκικῶς καί πνευματικῶς in ihm sein; man ist in Christus zu einer sarkischen und pneumatischen Einheit verbunden[55]. Die Stärke dieser Anschauungen zeigt sich in ihrer Anwendung auf die Ethik, in ihrer praktischen Abzweckung für die kirchliche Lage und vor allem in Bezug auf die Eucharistie, in der wir das von göttlichem Geist und Leben durchdrungene Christusfleisch empfangen[56].

---

[55] *Eph.* 7, 2.
[56] Vgl. dazu: MEINHOLD P., *Die Ethik des Ignatius von Antiochien*, in *Historisches Jahrbuch* 77 (1958) 50-62; *Episkope, Pneumatiker, Märtyrer. Zur Deutung der Selbstaussagen des Ignatius von Antiochien*, in *Saeculum, Jb. für Universalgeschichte* 14 (1963) 308-324.

DIE KIRCHLICHE LEHRE VON DER JUNGFRÄULICHEN EMPFÄNGNIS JESU

Rev. MICHAEL SCHMAUS

Unter den gegenwärtigen Neuinterpretationen des kirchlichen Glaubens spielt die Frage nach der Jungfräulichkeit Marias, insbesondere jene nach der jungfräulichen Empfängnis Jesu, eine bedeutende Rolle. Nach der traditionellen Lehre hat Maria Jesus ohne männliches Prinzip aufgrund der schöpferischen Wirksamkeit Gottes, welche dem Heiligen Geist zugeschrieben wird, empfangen. Dieser überlieferte kirchliche Glaube schließt die Überzeugung ein, daß die so verstandene Jungfräulichkeit Marias zum Inhalt der Offenbarung gehört, wie diese in der Schrift bezeugt ist.

Dabei wird nicht verkannt, daß die jungfräuliche Empfängnis Jesu eine tiefe Symbolik darstellt. Diese wird jedoch nicht als Wort–, sondern als eine Real-Symbolik verstanden. Dies bedeutet: Die Schrifttexte von der jungfräulichen Empfängnis können nicht als literarische Form für die Gnadenhaftigkeit der Erlösung interpretiert werden. Man kann Zeichenhaftigkeit und Ereignis nicht voneinander trennen.

Wer eine solche Behauptung aufstellt, muß die Tatsache beachten, daß namhafte katholische Exegeten der Gegenwart die in Frage kommenden Schrifttexte im Matthäus- und im Lukas-Evangelium symbolisch deuten. Vielleicht muß man zugeben, daß die philologisch-historische Methode für sich allein nicht zu einem zwingenden, einmütig akzeptierten oder zu akzeptierenden Ergebnis kommt, weil sich die Texte, falls man auf sie die Unterscheidung von inhaltlicher Aussage und literarischer Form anwendet, gegensätzlichen Interpretationen nicht widersetzen. Die Exegese ist indes nicht die letzte Instanz für die Auslegung der in der Heiligen Schrift bezeugten Offenbarung. Die letzte verbindliche und zuverlässige Interpretation vermag vielmehr nur das kirchliche Lehramt zu bieten. Diese These stellt einen sehr komplexen Sachverhalt dar. Er kann in unserem kurzen Beitrag nicht näher analysiert werden.

Auf jeden Fall gilt: Wer die Lösung in dieser Richtung sucht, flieht nicht vor der Wissenschaft in ein sachfremdes Gebiet. Er bleibt vielmehr in dem Bereich, in welchem die Theologie angesiedelt ist, im Bereiche des Glaubens. Der philologischen Wissenschaft wird kein Eintrag getan. Es wird aber behauptet, daß der Glaube nicht völlig verwissenschaftlicht werden kann.

Nun erhebt sich die Frage, ob die kirchlichen Lehraussagen volle Sicherheit bieten. Müssen nicht auch sie « entmythologisiert » werden? Sind sie nicht die jeweils zeitgebundenen Aussageweisen für die Bedeutsamkeit, die in der Lehre von der jungfräulichen Empfängnis enthalten ist? Daß eine solche Bedeutsamkeit vorliegt, läßt sich nicht bezweifeln. Es ist daher nicht von vorneherein widersinnig, nach ihr zu fragen. Man kann die Bedeutsamkeit in folgendem sehen. Jesus Christus sollte der Menschheit die Gnade und das Heil Gottes bringen und so eine neue Epoche der menschlichen Geschichte einleiten, unter dem heilsgeschichtlichen Aspekt die letzte. Die jungfräuliche Empfängnis ist ein Zeichen für die Gnadenhaftigkeit der Erlösung. Diese ist nicht Fleischeswillen, nicht Manneswillen, nicht dem Wallen des Blutes, sondern der gnädigen Initiative Gottes zu verdanken. Sie kann nicht durch menschliche Mühen, sondern nur durch Gottes Schöpferkraft gewirkt werden. Die göttliche Gnadeninitiative beherrscht das Leben und das Tun des Retters Jesus vom ersten Aufkeimen seines Lebens bis zur Vollendung. Die jungfräuliche Empfängnis setzte ein Zeichen für die Gnadenhaftigkeit des ganzen Christusereignisses. Im Glauben an die jungfräuliche Empfängnis drückt sich daher der Glaube an die freie Gnädigkeit Gottes aus.

Hinzu kommt, daß durch Jesus im Ablauf der Weltentwicklung etwas völlig Neues gesetzt wurde. Er hat den « neuen » Menschen, nämlich den begnadeten Menschen hervorgebracht und zugleich den « neuen » Himmel und die « neue » Erde eingeleitet. Wenn die Vollendung dieses Neuen auch noch in der Zukunft liegt und daher der Glaube des Christen auf die Zukunft zielt, so ist doch der Anfang gemacht. Dieser Anfang eines neuen Lebens wird durch die jungfräuliche Empfängnis versinnbildet.

Man darf auch an das Wort Jesu denken, daß in der absoluten, der endgültigen Zukunft die Ehe als Form menschlicher Zusammengehörigkeit nicht mehr bestehen wird oder daß wenigstens ihre Funktionen nicht mehr zu dem kommenden Äon gehören werden, wenngleich das Gemeinschaftsleben in ihr nicht nur nicht aufhört, sondern die

höchste Intensität erreicht. In der jungfräulichen Empfängnis kann man einen Widerschein der absoluten Zukunft sehen. Sie nimmt diese bis zu einem gewissen Grade voraus.

Endlich drückt sich in der jungfräulichen Empfängnis aus, daß Gott einen Menschen (Maria) personal-existenziell völlig für eine Heilsaufgabe beanspruchen kann, ohne daß dessen Fruchtbarkeit für die Rettung der Welt auszufallen braucht.

Es fragt sich, ob man den einschlägigen kirchlichen Texten gerecht wird, wenn man sie bloß und exklusiv als Ausdruck für die Heilsbedeutsamkeit der jungfräulichen Empfängnis deutet. Der Holländische Katechismus schien dieser Meinung zu sein. Auf jeden Fall betreffen die Abänderungswünsche der für die Prüfung eingesetzten Kardinalskommission auch die von der Jungfräulichkeit Marias handelnden Partien.

Für den katholischen Gläubigen ist es naturgemäß von keiner geringen Bedeutung, ob es sich in der Lehraussage der Kirche um eine unwiderrufliche, weil unfehlbare Glaubensaussage oder um eine revidierbare Äußerung handelt.

Um Klarheit zu gewinnen, wollen wir die kirchlichen Texte prüfen. Deren gibt es zahlreiche. Sie stammen vom ordentlichen und vom außerordentlichen Lehramt, insofern die jungfräuliche Empfängnis Jesu sowohl Gegenstand der täglichen Verkündigung als auch besonderer einmaliger kirchlicher Entscheidungen ist.

Für die sachgemäße Auslegung kirchlicher Texte sind mehrere Gesichtspunkte zu beachten. Auch diese Problematik kann in unserem Zusammenhang nur mit kurzen Worten erörtert werden. Von fundamentaler Tragweite ist es, jeweils festzustellen, ob es sich um eine unfehlbare oder um eine nicht unfehlbare Aussage handelt. Die erste bringt eine letzte Verbindlichkeit mit sich und ist unwiderruflich. Diese Kennzeichnung heißt nicht, daß nicht auch eine unfehlbare kirchliche Erklärung immer wieder der Auslegung bedarf, nicht derart, daß ihr Sinn im Fortgang der Zeit verändert wird, sondern so, daß die Erklärung immer tiefer verstanden, ihr Zusammenhang mit dem Ganzen des Glaubens immer deutlicher gesehen, ihre Implikationen immer klarer herausgearbeitet werden. Dies kann trotz des unwandelbaren Wahrheitskernes zu einer Aufwertung oder Abwertung der existentiellen Bedeutung einer unfehlbaren Wahrheit führen.

Was jene Aussagen betrifft, welche nicht den Charakter der Unfehlbarkeit haben, so kann man ihnen nicht prinzipiell unterstellen, daß sie nur « vorläufig » sein wollen in dem Sinne, daß sie nur bis auf wei-

teres gelten sollen. Es wohnt ihnen vielmehr die Absicht inne, einfachhin zu sagen, was wahr ist, allerdings ohne den Anspruch absoluter Richtigkeit. Das Zweite Vatikanische Konzil sagt hierüber in der Konstitution *Lumen gentium* (Nr. 344-345) folgendes:

« Unter den hauptsächlichen Aufgaben der Bischöfe hat die Verkündigung des Evangeliums Vorrang. Denn die Bischöfe sind Glaubensboten, die Christus neue Jünger zuführen; sie sind authentische, das heißt mit der Autorität Christi ausgerüstete Lehrer. Sie verkündigen dem ihnen anvertrauten Volk die Botschaft zum Glauben und zur Anwendung auf das sittliche Leben und erklären sie im Licht des Heiligen Geistes, indem sie aus dem Schatz der Offenbarung Neues und Altes vorbringen (vgl. *Mt.* 13, 52). So lassen sie den Glauben fruchtbar werden und halten die ihrer Herde drohenden Irrtümer wachsam ab (vgl. 2 *Tim.* 4, 1-4). Die Bischöfe, die in Gemeinschaft mit dem römischen Bischof lehren, sind von allen als Zeugen der göttlichen und katholischen Wahrheit zu verehren. Die Gläubigen aber müssen mit einem im Namen Christi vorgetragenen Spruch ihres Bischofs in Glaubens- und Sittensachen übereinkommen und ihm mit religiös gegründetem Gehorsam anhangen. Dieser religiöse Gehorsam des Willens und Vestandes ist in einzigartiger Weise dem authentischen Lehramt des römischen Bischofs, auch wenn er nicht kraft höchster Lehrautotität spricht, zu leisten; nämlich so, daß sein oberstes Lehramt ehrfürchtig anerkannt und den von ihm vorgetragenen Urteilen aufrichtige Anhänglichkeit gezollt wird, entsprechend der von ihm kundgetanen Meinung und Absicht. Diese läßt sich vornehmlich erkennen aus der Art der Dokumente, der Häufigkeit der Vorlage ein und derselben Lehre und der Sprechweise.

Die Einzelbischöfe besitzen zwar nicht das Vorrecht der Unfehlbarkeit; wenn sie jedoch, über den Erdkreis verstreut, in Wahrung des Gemeinschaftsbandes untereinander und mit dem Nachfolger Petri, authentisch in Glaubens- und Sittensachen lehren und eine bestimmte Sentenz übereinstimmend als definitiv verpflichtend vortragen, so verkündigen sie auf unfehlbare Weise die Lehre Christi. Dies ist noch offenkundiger der Fall, wenn sie auf einem Ökumenischen Konzil vereint für die ganze Kirche Lehrer und Richter des Glaubens und der Sitten sind. Dann ist ihren Definitionen mit Glaubensgehorsam anzuhangen ».

Die Bedingungen für eine unfehlbare Entscheidung sind vielfältig und streng. Nach dem kirchlichen Rechtsbuch darf als Dogma nur anerkannt werden, was als solches eindeutig feststeht. Es würde nicht dem kirchlichen Sinn entsprechen, wenn man das Feld der unfehlbaren Lehraussagen möglichst erweitern würde. Dem Glauben geschieht nicht nur Eintrag dadurch, daß man ihm etwas wegnimmt, was zu ihm gehört, sondern ebenso dadurch, daß man ihm etwas hinzufügt, was nicht zu ihm gehört.

Den Unfehlbarkeitscharakter einer kirchlichen Glaubensaussage kann man erkennen an der Art der Formulierung. Nur wenn diese eine gewisse Feierlichkeit besitzt, kommt ihr der höchste Grad von Glaubensgewißheit zu. Ferner ist diese Eigenschaft nur solchen Aussagen eigen, die sich an die ganze Kirche richten, nicht nur an eine bestimmte Gruppe von Gläubigen oder an eine Ortskirche oder an eine Kirchenprovinz. Endlich muß es sich bezüglich des Inhalts der Lehraussage um eine Offenbarungswahrheit handeln, das heißt um einen Glaubensinhalt, der durch Schrift und Überlieferung wenigstens in seinem Ansatz bezeugt ist.

Unter diesen Bedingungen sind unfehlbar der Papst und das Allgemeine Konzil sowie das über den Erdkreis hin lebende Kollegium der Bischöfe. Man darf also nicht übersehen, dass die Gesamtheit (das Kollegium) der Bischöfe mit dem Papst an der Spitze auch dann unfehlbar ist, wenn die Bischöfe, die über die ganze Erde zerstreut sind, in dem täglichen Leben der Kirche einmütig eine Wahrheit als Offenbarungswahrheit verkünden.

Bei allen diesen, die Merkmale der Unfehlbarkeit aufweisenden Aussagen ist jeweils sorgfältig zu prüfen, was der Inhalt der Aussage ist, was sie meint, wohin sie zielt. Es läßt sich keine Aussage machen ohne ein Aussagefeld. Nur jene Inhalte, auf welche sich die Intention der Aussage richtet, sind mit Unfehlbarkeit ausgesagt, nicht aber kommt der Unfehlbarkeitscharakter dem Aussagefeld zu, in welchem die eigentlich beabsichtigte Erklärung wie in einem Rahmen sitzt. Es ist also auch in einem und demselben Text nicht alles unfehlbar, auch nicht jede Äußerung eines Konzils oder des Papstes.

Angesichts dieser Bedingungen einer unfehlbaren Aussage zeigt es sich, daß es nicht leicht ist, eine unfehlbare Aussage von einer nicht unfehlbaren zu unterscheiden.

Fest steht auf jeden Fall, daß die Erklärungen partikularer Synoden oder einzelner Bischöfe oder auch römischer Behörden nicht den höchsten Grad von Gewißheit besitzen.

Es ist jedoch zu beachten, was im oben zitierten Text vom II. Vatik. Konzil über die Authentizität der bischöflichen Verkündigung gesagt ist.

Unter diesem Aspekt sind die kirchlichen Lehräußerungen zu beurteilen. Sie liegen in zahlreichen Texten des ordentlichen und des außerordentlichen Lehramtes vor. Zu den ersteren gehören die vielen Gestalten des Apostolischen Symbolums. In seinen uranfänglichen Formen ewähnt es die Empfängnis Jesu durch Maria nicht. Es bietet vielmehr in drei Artikeln nur den Glauben an die göttliche Trinität. In den entwickelteren Gestalten ist jedoch immer von der Empfängnis Jesu auf-

grund der Wirksamkeit des Heiligen Geistes die Rede. Maria erscheint immer als die jungfräuliche Mutter. Es lohnt den Texten im einzelnen nachzugehen.

Nach der im *Enchiridion Symbolorum* von A. Schönmetzer (Seite 19-42: Nr. 10-40) vorgenommenen Zusammenstellung muß man zwischen der westlichen und der östlichen Gestalt des Symbolums unterscheiden. Die westliche Gestalt des Symbolums tritt wieder in zwei Hauptformen auf, in der sogenannten älteren römischen Form und in der Form des « textus receptus ». Diese beiden Formen weisen ihrerseits jeweils mehrere Variationen auf und vermischten sich hin und wieder miteinander. Der sogenannte « textus receptus » ist ungefähr im 7. Jahrhundert in Südgallien entstanden. Er wurde später in Rom eingeführt und hat sich von hier aus in der ganzen lateinischen Kirche durchgesetzt.

Die älteste erreichbare Form, welche zwar nicht mit der älteren römischen Form identisch, aber mit ihr verwandt ist und wohl aus einer Form hervorgeht, aus der auch die ältere römische stammt, treffen wir in der *Traditio apostolica* des Hippolyt von Rom aus dem Anfang des 3. Jahrhunderts (215-217). Das Symbolum hat hier noch die Form einer dreifachen Frage. Die zweite Frage lautet:

« Credis in Christum Iesum, Filium Dei, qui natus est de Spiritu Sancto ex Maria virgine ? » etc.

Bischof Marcell von Ankyra hat in einem Appellationsschreiben an Papst Julius I. (ca. 340) das Taufsymbol eingeschaltet, welches in dem uns griechisch überlieferten Text den Wortlaut bringt:

τὸν γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου.

Tyrannius Rufinus teilt in seinem etwa 404 entstandenen Kommentar zum Apostolischen Symbolum mit, daß der von ihm verwendete Text von Aquileja nur wenig von der römischen Form abweicht (PL 21, 344. 356. 381). Wenngleich an seinen Angaben die genaue Form des römischen Symbolums nicht erkennbar ist, so läßt sich doch ermitteln, daß der für uns einschlägige Text des römischen Symbolums lautet: « De Spiritu Sancto et Maria virgine ». Der von Tyrannius Rufinus für seinen Kommentar verwendete Text von Aquileja hat in unserer Frage den Wortlaut: « Qui natus est de Spiritu Sancto ex Maria virgine » (PL 21, 348f). Der Verfasser macht sehr eingehende und umständliche Ausführungen über die jungfräuliche Empfängnis Marias. Aus ihnen geht hervor, daß man in jener Zeit die jungfräuliche Empfängnis

als wirkliches Ereignis, nicht als ein literarisches Symbol verstanden hat. Das Gewicht der Sache rechtfertigt es wohl, wenn hier der Text trotz seiner Länge abgedruckt wird (PL 21, 349-352):

« Haec iam inter homines dispensationis nativitas est, illa divinae substantiae: haec dignationis est, illa naturae. De Spiritu Sancto ex Virgine nascitur et iam in hoc mundior auditus requiritur et purior sensus. Huic enim, quem dudum de Patre natum ineffabiliter didicisti, nunc a Spiritu Sancto templum fabricatum intra secreta uteri virginalis intellige: et sicut in sanctificatione Sancti Spiritus nulla sentienda est fragilitas, ita et in partu Virginis nulla intelligenda est corruptio. Novus enim huic saeculo datus est hic partus, nec immerito. Qui enim in caelis unicus Filius est, consequenter et in terra unicus est, et unice nascitur. Nota sunt omnibus et in Evangeliis decantata de hoc scripta prophetarum, quae dicunt quod Virgo concipiet et pariet filium (*Is.* 7, 14). Sed et partus ipsius mirabilem modum Ezechiel propheta ante formaverat, Mariam figuraliter portam Domini nominans, per quam scilicet Dominus ingressus est mundum. Dicit ergo hoc modo: 'Porta autem quae respicit ad Orientem clausa erit, et non aperietur, et nemo transibit per eam: quoniam Dominus Deus Israel transibit per eam, et clausa erit' (*Ez.* 7, 44). Quid tam evidens de conservatione Virginis dici poterat ? Clausa fuit ea virginitatis porta: per ipsam intravit Dominus Deus Israel, per ipsam [in] hunc mundum de utero Virginis processit, et in aeternum porta Virginis clausa, servata virginitate, permansit. Igitur Sanctus Spiritus refertur dominicae carnis et templi eius creator. Incipe iam hinc intelligere etiam Spiritus Sancti maiestatem. Contestatur enim et evangelicus sermo de ipso, quod cum loquenti Angelo ad Virginem et dicenti quia ' paries filium et vocabis nomen eius Iesum: hic enim salvum faciet populum a peccatis suis' (*Mt.* 1, 21), illa respondisset: 'Quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco' (*Lc.* 1, 3). Et dixerit Angelus ei: 'Spiritus Sanctus veniet super te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi: et ideo quod nascetur ex te Sanctum, vocabitur Filius Dei'. Vide ergo cooperantem sibi invicem Trinitatem: Spiritus Sanctus venire dicitur super Virginem, et virtus Altissimi obumbrare ei. Quae est autem virtus Altissimi, nisi ipse Christus, qui est Dei virtus et Dei sapientia ? Cuius autem haec virtus est ? Altissimi, inquit. Adest ergo Altissimus, adest et virtus Altissimi, adest et Spiritus Sanctus. Haec est Trinitas ubique latens et ubique apparens, vocabulis personisque discreta, inseparabilis vero substantia deitatis; et quamvis solus Filius nascatur ex Virgine, adest tamen et Altissimus, adest et Spiritus Sanctus, ut et conceptus Virginis sanctificetur et partus.

Vera haec, quia ex Scripturis propheticis asseruntur, possunt forte Iudaeos, quamvis sint infideles et increduli, confutare. Sed pagani solent irridere nos, cum audiunt praedicari a nobis Virginis partum; propter quod paucis eorum obtrectationibus respondendum est. Omnis partus ex tribus (ut opinor) constat, si adultae aetatis sit femina, si virum adeat, si non sit illius vulva vitio sterilitatis occlusa. Ex his tribus in hoc partu, quem predicamus, unum defuit, vir scilicet: et hanc partem (quia qui nascebatur non erat terrenus homo, sed caelestis) per Spiritum caelestem dicimus, salva Virginis incorruptione, completam. Et tamen quid mirum videtur, si virgo conceperit, cum Orientis avem, quam Phoenicem vocant, in tantum sine coniuge nasci, vel renasci constet, ut semper una sit, et semper sibi ipsi nascendo vel renascendo succedat ? Apes certe nescire coniugia,

nec foetus nixibus edere, omnibus palam est. Sed et alia nonnulla deprehenduntur sub huiusmodi sorte nascendi. Hoc ergo incredibile videbitur divina virtute ad totius mundi reintegrationem factum, cuius exempla etiam in animalium nativitate cernuntur ? Et tamen mirandum est, cur hoc Gentilibus impossibile videatur, qui credunt Minervam suam de cerebro Iovis natam. Quid ad credendum difficilius, aut quid magis contra naturam est ? Hic femina est, hic naturae ordo servatur, hic conceptus, hic partus temporibus suis editur: ubi nusquam femineus sexus, sed vir solus et partus. Qui illa credit, cur ista miratur ? Sed et Liberum patrem dicunt de femore eius natum. Ecce aliud portenti genus, et tamen creditur. Venerem quoque, quam Aphroditen vocant, de spuma maris, sicut et omnis eius compositio ostendit, credunt esse progenitam. De ovo natum Castorem Pollucemque confirmant, et ex formica Myrmidones. Et alia mille sunt, quae quamvis contra naturam rerum venientia, ipsis tamen sunt visa credibilia, ut Deucalionis et Pyrrhae lapides iactos, et hominum ex his segetem natam. Et cum haec tot et alia figmenta crediderint, unum eis impossibile videtur quod adolescens femina, divinum germen, non hominis vitio sed Deo spirante, conceperit. Qui utique si ad credendum difficiles sunt, illis tot et tam turpibus monstris fidem nequaquam commendare debuerant. Si vero faciles sunt ad credendum, multo promptius haec nostra tam honesta et tam sancta recipere, quam illa tam indigna et tam foeda credere debuissent.

Sed dicunt fortassis, quia possibile si fuerat Deo ut virgo conciperet, possibile etiam fuerat ut pareret; sed indignum eis videri, ut tanta illa maiestas per genitales feminae transiret egressus: ubi quamvis nulla fuerit ex viri commistione contagio, fuit tamen ipsius puerperii obscoenae attrectationis iniuria. Pro quo paulisper eis secundum sensum suum respondeamus. Si quis videat parvulum in profundo coeni necari, et ipse cum sit vir magnus et potens, extremum (ut ita dixerim) ingrediatur coenum, ut parvulum liberet morientem, pollutusne a te accusabitur hic vir qui paululum calcaverit luti, an ut misericors laudabitur, quod vitam contulerit morituro ? Sed haec etiam de communi homine dicta sint. Redeamus nunc ad naturam eius qui natus est. Quantum putas natura solis illo inferior est ? quantum creatura sine dubio Creatore. Intuere nunc, si solis radius in coeni alicuius voraginem demittatur, numquidnam aliquid inde pollutionis acquirit ? aut obscoenorum illustratio solis ducitur in iniuriam ? Ignis quoque quanto natura est inferior his de quibus sermo est ? Et nulla materia, vel obscoena, vel turpis adhibita ei, ignem polluisse creditur. Cum haec ita esse in rebus materialibus constet, tu in illa supereminenti et incorporea natura, quae super omnem ignem et super omne lumen est, pollutionis aliquid putas ac obscoenitatis incidere ? Tum deinde etiam ad illud adverte. Nos hominem a Deo creatum de terrae limo dicimus. Quod si obscoenitas Deo reputatur opus suum requirenti, multo magis ei reputabitur opus istud ab initio fabricanti. Et superfluum est dicere cur per obscoena transierit, cum non possis dicere cur obscoena condiderit. Et ideo obscoena haec esse, non natura sed observantia docuit. Ceterum omnia quae sunt in corpore, ex uno eodemque luto formata, usibus tantum et officiis naturalibus distinguuntur.

Sed nec illud quidem absolutione vacare huius quaestionis omittamus, quod substantia Dei, quae omnino est incorporea, inseri corporibus, vel capi ab eis principaliter non potest, nisi aliqua sit media substantia spiritualis, quae capax divini spiritus possit esse. Verbi gratia, ut si dicamus 'lux omnia quidem membra corporis illustrare potest, a nullo tamen eorum nisi a solo oculo capi potest'. Solus est enim oculus qui capax est lucis. Et Filius ergo Dei nascitur ex Virgine, non principaliter soli carni sociatus, sed anima inter carnem Deumque media generatus. Anima ergo media, et in secreta rationabilis spiritus arce Verbum Dei capiente, absque ulla quam suspicaris iniuria, Deus est natus ex Virgine. Et ideo nihil ibi turpe putandum est, ubi sanctificatio spiritus inerat, et anima, quae erat Dei capax, particeps fiebat etiam carnis. Nihil ibi ducas impossibile, ubi aderat virtus Altissimi. Nihil de humana fragilitate cogites, ubi plenitudo inerat divinitatis ».

Augustinus gebraucht in seinen Predigten über das Apostolische Symbolum mehrere Formen. Sie werden von ihm offensichtlich unterschiedslos verwendet. Bald führt er als Text an: « De Spiritu Sancto et virgine Maria », bald: « De Spiritu Sancto ex Maria virgine ». In seinen Werke *De fide et symbolo* bietet Augustinus, wir er *Retr.* I, 16, 1 erklärt, keinen genauen Wortlaut des Apostolischen Symbolums. Auch aus dem augustinischen Schrifttum seien einige Texte angeführt, in denen der Kirchenvater das ihm vorliegende Symbolum erklärt. Was Augustinus sagt, ist deshalb von besonderer Bedeutung, weil ihm auf Grund seines neuplatonischen Denkens der Sinn für das Symbolhafte besonders liegt. Um so beachtlicher ist es, daß auch er in unserer Frage ganz und gar realistisch denkt.

Er sagt in einer Symbolerklärung (*Sermo* 212, PL 38, 1059): « Per hanc formam servi invisibilis visus est, quia natus est de Spiritu Sancto et Maria virgine » (so in den wichtigsten Handschriften; die Migne-Ausgabe schreibt: « ex Maria virgine »).

In *Sermo* 213 (PL 38, 1061) bietet der Kirchenvater den Text: « Qui conceptus est de Spiritu Sancto, natus ex virgine Maria ». Er sagt hierzu (PL 38, 1064):

« Mariam imitatur [die Kirche, welche Kinder gebiert und dennoch Jungfrau bleibt], quae Dominum peperit. Numquid non virgo sancta Maria et peperit et virgo permansit ?... Si ergo membra Christi parit, Mariae simillima est ».

In *Sermo* 214 (Pl 38, 1068) führt Augustinus aus:

« Sic in eum credimus, quod natus sit de Spiritu Sancto et virgine Maria. Utraque enim eius nativitas mira est, et divinitatis et humanitatis. Illa est de Patre sine matre, ista de matre sine patre; illa est sine aliquo tempore, ista in acceptabili tempore; illa aeterna, ista opportuna; illa sine corpore, in sinu Patris, ista cum corpore, quo non violata est virginitas matris; illa sine ullo sexu, ista sine ullo virili complexu. Ideo autem dicimus natum de Spiritu Sancto et Maria virgine, quia cum sancta virgo inquisisset ab angelo: 'Quomodo fiet istud ?', ille respondit: 'Spiritus Sanctus superveniet in te et virtus Altissimi obumbrabit tibi'. Deinde addidit: 'Propterea quod nascetur ex te Sanctum, vocabitur Filius Dei' Non ait:

'Quod nascetur ex te, vocabitur filius Spiritus Sancti'... Propter cuius sanctam in virginis utero conceptionem, non concupiscentia carnis urente factam sed fidei caritate fervente, ideo dicitur natus de Spiritu Sancto et virgine Maria, ut unum eorum pertineat non ad gignentem, sed ad sanctificantem, alterum vero ad concipientem atque parientem ».

Sermo 215 (PL 38, 1073) findet sich der Text: « Crede natum de Spiritu Sancto ex Maria virgine », mit der Erklärung (1074):

« Credimus ergo in Iesum Christum Dominum nostrum, natum de Spiritu Sancto ex virgine Maria. Nam et ipsa beata Maria, quem credendo peperit, credendo concepit... Quae cum dixisset angelus, illa fide plena et Christum prius mente quam ventre concipiens, 'Ecce, inquit, ancilla Domini, fiat mihi secundum verbum tuum'. Fiat, inquit, sine virili semine conceptus in virgine, nascatur de Spiritu Sancto et integra femina, in quo renascatur de Spiritu Sancto integra Ecclesia. Sanctum quod nascetur de homine matre sine homine patre, vocetur Dei Filius. Quoniam qui natus est de Deo Patre sine ulla matre, mirabiliter oportuit ut fieret hominis filius; in ea carne natus, ut per clausa viscera parvus exiret, in qua resuscitatus per clausa ostia magnus intraret. Mira sunt haec, quia divina sunt; ineffabilia, quia et inscrutabilia: non sufficit explicando os hominis, quia nec investigando cor hominis. Credidit Maria, et in ea quod credidit factum est. Credamus et nos ut et nobis possit prodesse quod factum est... Pro impiis ergo et pro peccatoribus servis Dominus factus est homo, de Spiritu Sancto et virgine Maria nasci dignatus est ».

Die von Ambrosius verfaßte Erklärung des Symbolums, welche wohl auf das Diktat des Ambrosius hin von einem Schreiber aufgenommen wurde, bietet, wie man annehmen darf, keinen absolut genauen Text des alten römischen Symbolums, wohl aber dessen wesentliche Form. In unserer Frage lautet der Text: « Qui natus de Spiritu Sancto ex Maria virgine ». Auch hier ist es wohl nützlich, die Erklärung des Ambrosius zu bieten, weil so der in jener Zeit übliche Glaube verdeutlicht werden kann (PL 17, 1193):

« Deinde frequenter admonui quod Dominus noster Iesus Christus Filius Dei solus carnem istam suscepit, corporis forma. Corporis istius veritate factus est ut homo, sed habet singulare privilegium generationis suae; non enim ex virili natus est semine, sed generatus Spiritu, inquit, Sancto ex Maria virgine. Praerogativam auctoris coelestis agnoscis; factus quidem ut homo, ut infirmitates nostras in sua carne susciperet, sed cum privilegio venit maiestatis aeternae. Ergo dicamus Symbolum ».

In den Augustinus zugeschriebenen, in Wahrheit aber dem Bischof Quodvultdeus von Carthago angehörenden Predigten zum Apostolischen Symbolum wird die Formel verwendet: « Natus de Spiritu Sancto ex Maria virgine » (PL 40, 643; siehe auch 40, 654f. 663f).

Auch der nachhaltig von Augustinus beeinflusste Fulgentius von Ruspe (*Contra Fabianum Arianum*, X, 36) hat die Formel: « natum de Spiritu Sancto ex Maria virgine » (PL 65, 825). Aber er kennt auch den Ausdruck: « de virgine » (*De fide*, n. 8; PL 65, 675).

Ildefons von Toledo (*De cognitione baptismi*, cap. 36-83) bietet den Text: « qui natus est de Spiritu Sancto et Maria Virgine ». Martinus von Braga kennt anstelle des « et » ein « ex ». Ildefons betont, dass der Heilige Geist in der von ihm verwendeten Textform nicht als Vater bezeichnet werden soll. Er fügt hinzu, dass mit dem Worte « Heiliger Geist » die Gnade gemeint ist.

Petrus Chrysologus verwendet die Formel: « qui natus est de Spiritu Sancto ex Maria virgine » (PL 52, 348f). Er sagt in seiner Symbolerklärung (*Sermo* 58, PL 52, 361):

« Virginitas Deum credidit, quia non nisi per Deum ipsa virgo esse potuit et mater ».

In *Sermo* 59 (PL 52, 364) führt er aus:

« Quid terrenum nascitur ubi auctore Spiritu virgo vocatur in partu ? Quis non divinum credat quando quae peperit nil sensit humanum ? Deum mulier virgineo portabat in templo. Hinc est quod et acquisivit honorem matris, virginitatis gloriam non amisit ».

Ebenso heißt es *Sermo* 60 (PL 52, 367):

« Si iuxta evangelistam 'quod in ea natum est, de Spiritu Sancto est', quia Deus spiritus est, haereticus iam Deum natum virginea confiteatur ex carne, neque amplius coeleste mysterium virginitatis partum trahat ad conceptum mundi, ad terrenae fragilitatis iniuriam ».

Sermo 61 (PL 52, 370) lesen wir:

« Spiritus et virgo copula terrena non est, coeleste sed est secretum. Hinc est, quod nascitur, est divinum. Ergo quod natus est confitendum est; quomodo natus est, tacendum est, quia quod secretum est, sciri non potest, quod clausum est, nescit aperiri, quod singulare est, non refertur exemplo ».

Ähnlich *Sermo* 62 (PL 52, 373f).

Niketas von Remesiana kennt in seinem Kommentar zum Symbolum die Formel: « natum ex Spiritu Sancto et ex virgine Maria » (Pl 52, 865-874). Er erklärt die Formel durch den Zusatz: « sine ulla viri operatione ».

Pirminius (Priminius), Gründer und Abt des Klosters Reichenau am Bodensee, bietet in seinem etwa zwischen 718-724 geschriebenen Werk *Scarapsus* den « textus receptus » des Apostolischen Symbolums in seiner

endgültigen Entwicklungsform. In unserer Frage lautet der Text (wie heute): « qui conceptus est de Spiritu Sancto, natus ex Maria Virgine ». Der gleiche Wortlaut begegnet uns im *Ordo Romanus baptismalis* (nach Andrieu: *Ordo Romanus* XI).

Faustus von Riez verwendet in seinem Werk *De Spiritu Sancto* (I, 2) die Formel: « Qui conceptus de Spiritu Sancto, natus ex Maria virgine ». Diese Formel hat sich in der Folgezeit durchgesetzt. Weitere Einzelheiten darüber finden sich in der genannten Zusammenstellung des *Enchiridion Symbolorum*.

Es sei hervorgehoben, dass in den Formeln die Verschiedenheit der Funktionen des Heiligen Geistes und Marias meist nicht deutlich zum Ausdruck kommt, am wenigsten, wenn mit dem Wörtchen « et » der Heilige Geist und Maria einfach nebeneinander gesetzt werden. In der erwähnten südgallischen Formel des Faustus von Riez sowie in jener von Augustinus, *Sermo* 213, gebrauchten wird der Unterschied angedeutet.

Anders ist die Situation bei den griechischen Gestalten des Apostolischen Symbolums. In den von Eusebius und Kyrill von Jerusalem berichteten Symbolformen fehlt der Hinweis auf Maria. In der bei Epiphanius (*Ancoratus*, 374) vorkommenden « forma brevior » heisst es: Fleisch geworden aus dem Heiligen Geist und Maria der Jungfrau. Die « längere Form » sagt jedoch: geboren aus der heiligen, immer jungfräulichen Maria durch den Heiligen Geist. Die sich hier zeigende Funktionsverschiedenheit wird in den meisten Symbolgestalten des Ostens festgehalten. In ihnen wird der Heilige Geist als der Grund dafür angegeben, dass der ewige Logos aus Maria geboren wird. In manchen Symbolformen, insbesondere in jener der *Apostolischen Konstitutionen*, ist der Heilige Geist nicht erwähnt, sondern nur gesagt: aus der heiligen Jungfrau Maria. Im *Testament unseres Herrn Jesus Christus* hingegen steht : « ex Maria virgine per Spiritum Sanctum natus est ». In der *Konstitution* der ägyptischen Kirche, und zwar in der koptischen Rezension, begegnet uns die erklärende Formel: « per Spiritum suum Sanctum ex Maria sancta virgine sine semine virili ». Die äthiopische Rezension hingegen sagt: « miraculo incomprehensibili de Spiritu Sancto et ex Maria virgine sine semine virili ». In den *Canones Hippolyti* heisst es: « quem peperit Maria virgo ex Spiritu Sancto ». Die Papst Damasus bzw. Hieronymus zugeschriebene, aber erst gegen Ende des 5. Jahrhunderst in Südgallien entstandene Formel der sogenannten *Fides Damasi* lautet: « Conceptus est de Spiritu Sancto et natus ex Maria virgine ». In dem Symbolum *Quicunque* wird Maria nicht genannt.

Im Rückblick darf man sagen: Es gehört seit dem Beginn des 3. Jahrhunderts zum selbstverständlichen, wenn auch unreflektierten Glaubensinhalt, der sich in den in der Liturgie verwendeten Symbola darstellt, dass der ewige Logos durch die Wirksamkeit des Heiligen Geistes aus Maria der Jungfrau ohne männlichen Samen Mensch geworden ist.

Für die Beurteilung des Gewichtes, das die Formeln des Apostolischen Glaubensbekenntnises haben, ist wohl zu beachten, dass sich in ihnen der Glaube des ganzen Volkes Gottes ausspricht. Von dem Glauben des ganzen Volkes Gottes muss man sagen, dass er nicht in die Irre gehen kann. Das Apostolische Symbolum diente auch immerfort als Grundlage der Verkündigung.

Wir gehen nun Glaubensbekenntnissen des kirchlichen Lehramtes nach.

Das Glaubenbekenntnis von Nizäa (325) bietet den Text: « Wir glauben... an den einen Herrn Jesus Christus, den Sohn Gottes..., der um uns Menschen und um unseres Heiles willen herabgestiegen und Fleisch und Mensch geworden ist ». Als im weiteren Fortgang des 4. Jahrhunderts die erste Kirchenversammlung von Konstantinopel (381) die Gottheit des Heiligen Geistes sicherstellen wollte, verwendete sie in Erweiterung der Formel von Nizäa folgenden Text:

> « Für uns Menschen und um unseres Heiles willen ist er vom Himmel herabgestiegen. Er hat Fleisch angenommen durch den Heiligen Geist aus Maria der Jungfrau und ist Mensch geworden ».

Das Konzil von Chalkedon erklärte im Jahre 451:

> « Folgend also den heiligen Vätern, lehren wir alle einstimmig, daß der Sohn, unser Herr Jesus Christus, ein und derselbe sei... Vor aller Zeit wurde er aus dem Vater gezeugt seiner Gottheit nach, in den letzten Tagen aber wurde derselbe für uns und um unseres Heiles willen aus Maria der Jungfrau, der Gottesgebärerin, der Menschheit nach geboren ».

Die 5. allgemeine Kirchenversammlung, die zweite von Konstantinopel (553), wiederholt mit einigen Schattierungen die gleiche Lehre:

> « Wer die heilige, glorreiche, immerwährende Jungfrau Maria nur im uneigentlichen und nicht im wahren Sinne Gottesgebärerin nennt, nur der Beziehung nach, als ob nur ein Mensch aus ihr geboren und nicht das Wort Gottes aus ihr Fleisch angenommen habe, ... und wer die heilige Kirchenversammlung von Chalkedon fälschlich anklagt, daß sie die Jungfrau im Sinne der gottlosen Ansicht des Theodorus Gottesgebärerin genannt habe... weil das von Ewigkeit aus dem Vater

geborene Wort Gottes in den letzten Tagen aus ihr Fleisch angenommen hat, und wer nicht zugesteht, daß die heilige Kirchenversammlung von Chalkedon sie in diesem frommen Sinne als Gottesgebärerin bezeichnet habe, der sei ausgeschlossen».

Die Kirchenversammlung italienischer und afrikanischer Bischöfe im Lateran in Rom unter Papst Martin I. (649) hat erklärt:

« Wer nicht mit den heiligen Vätern im eigentlichen und wahren Sinne die heilige und immer jungfräuliche und unbefleckte Maria als Gottesgebärerin bekennt, da sie eigentlich und wahrhaftig das göttliche Wort selbst, das vom Vater vor aller Zeit gezeugte, in den letzten Zeiten ohne Samen vom Heiligen Geiste empfangen und unversehrt geboren hat, indem unverletzt ihre Jungfrauenschaft auch nach der Geburt erhalten blieb, der sei ausgeschlossen ».

Besonders aufschlußreich ist der Text der 11. Kirchenversammlung von Toledo (675):

« Es ist unser Glaube, daß von diesen drei Personen (Vater, Sohn und Heiliger Geist) nur die Person des Sohnes von der heiligen und unbefleckten Jungfrau Maria zur Befreiung des Menschengeschlechtes eine wahre und sündenlose Natur angenommen hat. Von ihr ist er in einer neuen Ordnung und in einer neuen Geburt geboren worden. In einer neuen Ordnung, weil der durch seine Gottheit Unsichtbare sichtbar im Fleische erschienen ist. In einer neuen Geburt aber ist er geboren worden, weil unberührte Jungfrauenschaft, die das Beilager eines Mannes nicht kannte, ihm in ihrem durch die Überschattung des Heiligen Geistes fruchtbar gewordenen Schoß einem Leib bereitet hat. Diese Jungfrauengeburt kann mit natürlichem Verstande nicht begriffen werden und steht ohne Beispiel da... Zwar hat Maria durch die Überschattung des Heiligen Geistes empfangen, doch darf man deswegen nicht glauben, daß der Heilige Geist der Vater des Sohnes sei, als ob wir zwei Väter des Sohnes annähmen, was zu sagen ganz verwerflich wäre... Durch seinen Hervorgang aus dem Vater ohne Anfang ist er nur geboren, und man darf von ihm nicht als von einem Geschöpf oder als von einem Vorherbestimmten reden. Weil er aber auch von der Jungfrau Maria geboren wurde, müssen wir an seine Geburt, Schöpfung und Vorherbestimmung glauben. Zwei wunderbare Geburten finden sich also in ihm. Denn er ist vom Vater ohne Mutter, vor aller Zeit gezeugt, und er ist am Ende der Zeiten von der Mutter ohne Vater geboren worden. Und doch hat derselbe, insofern er Gott ist, Maria geschaffen. Insofern er Mensch ist, wurde er von Maria geschaffen ».

Im Glaubensbekenntnis der 4. Kirchenversammlung im Lateran (1215) heißt es:

« Endlich aber hat der einzig geborene Sohn Gottes, Jesus Christus, den Weg des Lebens noch deutlicher geoffenbart, da er, dessen Menschwerdung von der ganzen Dreifaltigkeit gemeinsam gewirkt wurde, empfangen unter Mitwirkung des Heiligen Geistes, aus der immerwährenden Jungfrau Maria wahrer Mensch wurde ».

Als die rationalistische Theologie die Geheimnisse des christlichen Glaubens auszuhöhlen drohte, hat Papst Paul IV. in der Konstitution « Cum quorundam » (1555) die Meinung zurückgewiesen, daß

« Jesus Christus dem Fleische nach nicht im Schoße der seligsten, immer jungfräulichen Mutter Maria vom Heiligen Geist, sondern wie die übrigen Menschen aus dem Samen Josephs empfangen wurde... oder daß dieselbe seligste Jungfrau Maria nicht wirklich Gottesmutter sei, daß sie nicht immer in unversehrter Jungfräulichkeit geblieben sei, nämlich vor der Geburt, in der Geburt und immerwährend nach der Geburt ».

In dem Kampfe gegen den Monophysitismus und Nestorianismus ist der Brief Leos des Großen an den Patriarchen Flavian von Konstantinopel geschrieben worden. Er wurde auf dem Konzil von Chalkedon vorgelesen. Der Papst macht in dem Brief darauf aufmerksam, daß die Mariologie ein Prüfstein des echten katholischen Glaubens sei:

« Geboren aus dem Heiligen Geiste und aus Maria der Jungfrau; damit werden die Umtriebe fast aller Irrlehrer zunichte gemacht ».

In Vorstellungen, welche auf dem späteren, 11. Konzil von Toledo wiederkehren, sagt der Papst, daß mit der Geburt Jesu eine neue Ordnung eingeleitet werde. Eine neue Geburt sei der Welt geschenkt worden, insofern die unverletzte Jungfrauenschaft Marias die Begierlichkeit nicht kannte und dennoch die Materie des Fleisches schenkte. Durch die irdische Geburt werde die ewige Geburt nicht verletzt, durch den jungfräulichen Charakter die Echtheit der Geburt nicht gefährdet:

« Seine zeitliche Geburt hat jener göttlichen und ewigen Geburt nichts hinweggenommen und nichts hinzugefügt, sondern ist einzig und allein auf die Erlösung des betrogenen Menschen bezogen, damit er den Tod besiegen und den Teufel vernichten könne ».

« Nicht so ist jene einzigartig wunderbare und wunderbar einzigartige Geburt zu verstehen, als hätte die neue Weise, auf die Gott hier schafft, die Eigenart des Menschen aufgehoben ».

Der Realismus Leos ist so groß, doß er gelegentlich naturalistisch klingt:

« Die leibliche Geburt ist Merkmal der göttlichen Gewalt. Die wahre Kindheit dieses saugenden Kindleins wird erwiesen durch die schlichten Windeln, die Erhabenheit aber des Höchsten wird bezeugt durch die Stimmen der Engel ».

Mehrfach hat Leo in seinen Predigten auf Maria Bezug genommen, und zwar stets in christologischem und soteriologischem Zusammenhang.

In der 8. Predigt erklärte er, nach der neuesten Entweihung des Christusgeheimnisses solle Göttliches und Menschliches in Christus so zusammenwachsen, daß nur noch das Göttliche bleibe. Wenn dem so wäre, dann wäre letztlich nur die Gottheit aus dem menschlichen Schoße der Jungfrau geboren worden. Die Gottheit hätte wie in einem Spiel menschliche Nahrung zu sich genommen. Der Kern des Christentums wäre zerstört. In den Predigten 6 und 10 sagt er, daß gerade durch den ungewöhnlichen Beginn des echt menschlichen Lebens Jesu angezeigt werden sollte, daß er Gott und Mensch in einem ist.

Das dritte Konzil von Konstantinopel, das 6. Allgemeine (681), erklärte in der Aufnahme einer alten Symbolformel, der ewige Logos sei « aus [de] dem Heiligen Geist und der Jungfrau Maria, die im eigentlichen und wahren Sinn Gottesgebärerin sei », seiner Menschheit nach geboren worden. Auf dem Konzil von Trient wird Maria in gnadentheologischen Zusammenhängen die « selige Jungfrau » genannt.

Die hier vorgelegten kirchlichen Texte zeigen, daß es bezüglich der jungfräulichen Empfängnis Marias zwar zahlreiche Glaubensaussagen gibt, daß aber keine Definition im technischen Sinne vorliegt. Alle mariologischen Aussagen sind Elemente christologischer Glaubensbekenntnisse. Dort, wo die Leugnung der Jungfräulichkeit Marias zurückgewiesen wurde, wie etwa im Kampfe gegen Bonosus oder gegen die Sozinianer, liegt keine unfehlbare Entscheidung vor. Die Jungfräulichkeit ist daher, um einen « terminus technicus » zu gebrauchen, nicht « de fide definita ». Dieses Ergebnis mag überraschend sein. Eine genaue Durchsicht der kirchlichen Texte zeigt jedoch, daß an der These, es liege keine Glaubensdefinition in strengem Sinne vor, nicht zu rütteln ist. Es wäre jedoch irrig und verhängnisvoll, daraus den Schluß zu ziehen, daß keine zuverlässige kirchliche Glaubensaussage vorliege. Denn die Überzeugung von dem jungfräulichen Charakter der Empfängnis und der Geburt Jesu Christi ist seit den Tagen des Lukas und des Matthäus ohne jede Unterbrechung bis zu der Äußerung der Konzilskommission gegenüber dem Holländischen Katechismus in unzähligen Aussagen des kirchlichen Lehramtes, in der Glaubensverkündigung und in der katholischen Theologie mit so großer Selbstverständlichkeit behauptet worden, daß man in ihm ein Element göttlicher Offenbarung sehen muß. Man würde dem Sinne kirchlicher Glaubensverkündigung nicht gerecht, wenn man nur von den Glaubensdefinitionen im strengen Sinne annehmen wollte, daß sie in der Wahrheit leben, während man alle übrigen Inhalte in Zweifel ziehen oder ablehnen könnte. Eine solche Unterscheidung wäre eine unangebrachte Überschätzung der Definitionen und eine Unterschätzung dessen, was nicht definiert ist. Der Glaube bezieht sich immer auf ein großes Feld von Heilselementen, welche alle miteinander zusammenhängen, von denen nur noch einige wie die Spitzen eines Berges über das Feld hinausragen, ohne daß dadurch die übrigen Inhalte des Gesamtfeldes unwichtig oder unsicher werden.

Für die Beurteilung der kirchlichen Glaubensaussage ist zu beachten, daß die Urform des katholischen oder vielmehr des christlichen Glaubens, nämlich das Apostolische Symbolum, die jungfräuliche Empfängnis betont. Das Apostolische Symbolum kennt natürlich nicht die Glaubensverteidigung in Form der Anathematismen. Es bekennt schlicht und ohne polemische Formel (wenn auch nicht ohne polemische Zielsetzung) den Inhalt der kirchlichen Glaubensüberzeugung. Wenn man für die Gewißheitsart des im Apostolischen Symbolum ausgedrückten Glaubensinhaltes einen « terminus technicus » gebrauchen will, kann mans agen, daß die These von der jungfräulichen Empfängnis und Geburt « de fide » ist. Die Diskussion scheint allerdings mit dieser Feststellung noch nicht am Ende zu sein. Man könnte die Frage stellen, ob in der Glaubensaussage « geboren aus Maria der Jungfrau » die Jungfräulichkeit real oder symbolisch gemeint ist. Man kann diese Frage nicht als Spitzfindigkeit oder Hyperkritik abtun. Dies zeigt sich schon daran, daß man die Formeln « abgestiegen zu der Hölle », « aufgefahren in den Himmel » auf keinen Fall buchstäblich verstehen kann, ohne dem Mythos zu verfallen. Man muß die beiden Aussagen auf ihren sachlichen Inhalt hin interpretieren. Gilt nicht für die Aussage von der Jungfräulichkeit Marias das gleiche Prinzip ? Daß eine Interpretation nötig ist, ist nicht zu bestreiten. Diese kann aber in keinem Falle zu einer Aushöhlung des Realitätscharakters der Geschehnisse führen. Eine bloß symbolische Ausdeutung würde dem realistischen Glaubensdenken jener Zeit zuwiderlaufen. Was die Jahrhunderte, in denen sich das Apostolische Symbolum gebildet hat, unter dessen Glaubensaussagen verstanden haben, zeigt sich in der gleichzeitigen Theologie der Kirchenväter und Kirchenschriftsteller, in deren Werken über die Glaubensaussagen reflektiert wird. In ihnen zeigt sich unbezweifelbar ein realistisches Verständnis. So ist die real zu verstehende Jungfräulichkeit der Empfängnis sicherer Inhalt einer nie unterbrochenen Tradition.

In den marianischen Enzykliken kehrt die Formel von der seligen Jungfrau Maria bzw. von Maria der immerwährenden Jungfrau häufig wieder, z. B. in der Definitionsbulle Pius' XII. über die leibliche Ver-

klärung Marias. Das Zweite Vatikanische Konzil spricht in der Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* von der jungfräulichen Empfängnis und der jungfräulichen Unversehrheit. Maria stelle in einzigartiger Weise das Urbild von Jungfrau und Mutter dar. Sie habe in Glauben und Gehorsam den Sohn des himmlischen Vaters geboren, ohne einen Mann zu erkennen, vom Heiligen Geist überschattet. Das Konzil gibt indes in dieser Sache keine Lehrdefinition.

Die zahlreichen kirchlichen Lehräußerungen waren immer begleitet von mariologischen Aussagen der Kirchenväter und der Theologen. Von Anfang an hat man aufgrund der Schrift die Empfängnis Jesu als jungfräuliche verstanden. Diese These ist so allgemein, daß es sich erübrigt, ihr durch die Jahrhunderte hindurch nachzugehen. Einige Texte wurden oben angeführt. Es seien aus dem Altertum noch genannt Ignatius von Antiochien, Irenäus, Justinus. Vielfach beruft man sich auch auf *Is.* 7,14. Wie ein Echo aus Irenäus klingt, was Tertullian zu der Frage sagt. Er nennt Maria immer die « Jungfrau Maria ». Beachtlich ist, daß er einerseits die Jungfräulichkeit betont, andererseits Markion gegenüber jedem Spiritualismus scharfen Kampf ansagt.

Im Zusammenhang mit der aus Irenäus geschöpften Rekapitulationslehre stellt Tertullian die Muttergotteswürde Marias folgendermaßen dar:

« Auf neue Weise mußte geboren werden der Spender einer neuen Geburt. Von ihr werde der Herr ein Zeichen geben, hat Isaias vorherverkündigt. Und welches ist das Zeichen ? Siehe, die Jungfrau wird empfangen und einen Sohn gebären. Es hat also die Jungfrau empfangen und den Emanuel, den 'Gott mit uns', geboren. Das ist die neue Geburt, da ein Mensch in Gott geboren wird... Aber diese Neuheit ist von altersher vorgebildet, und der Herr ist nach weisem Vorbedacht aus einer Jungfrau geboren. Jungfräulich war noch die Erde, noch nicht durch Beackerung unterworfen, noch nicht für Aussaat aufgelockert, als aus ihr von Gott der Mensch gebildet wurde. Wenn also der erste Adam von der Erde stammt, so ist mit Recht der kommende Adam, der 'letzte Adam', wie der Apostel sagt, gleichfalls von der Erde, das ist von dem [noch] nicht für den Geburtsvorgang entsiegelten Fleisch... Jungfrau war noch Eva, als das todbringende Wort sich bei ihr einschlich – in eine Jungfrau mußte darum in gleicher Weise das lebenbringende Wort Gottes eingeführt werden, damit, was durch das Weibesgeschlecht verlorenging, durch das gleiche Geschlecht gerettet würde » (*De carne Christi*, 17).

Wo im Altertum die Jungfräulichkeit Marias bestritten wird, erhebt sich entschiedener Widerspruch. Gerade diese Reaktion zeigt, daß die Überzeugung von Marias Jungfräulichkeit ein Element des Christusglaubens war. Während die Jungfräulichkeit bis zu ihrer Bestreitung unbefangen geglaubt wurde, trat sie in der Zeit der Verteidigung in das Stadium der Reflexion ein und gewann dadurch eine höhere Stufe im Glaubensverständnis.

Es seien folgende Vorgänge genannt. Helvidius, ein gebildeter Laie in Rom, wandte sich um 380 gegen die asketische Höherstellung der Jungfräulichkeit gegenüber der Ehe. Er lehnte Marias Jungfräulichkeit nach der Geburt ab. Hieronymus bekämpfte ihn in der Schrift *Adversus Helvidium de Mariae virginitate perpetua*. Etwa gleichzeitig lehrte Jovinian, daß Ehe, Witwenschaft und Jungfräulichkeit vor Gott gleichwertig seien. Nach Ambrosius leugnete er in diesem Zusammenhang die Jungfräulichkeit Marias in der Geburt. Eine Synode von Mailand verurteilte auf Betreiben des Ambrosius 390 seine These. Unter Papst Siricius verwarf auch eine römische Synode seine Lehren. Hieronymus verfaßte auch gegen ihn eine Streitschrift. Auch Augustinus lehnte seine Thesen ab. Als Bischof Bonosus von Naïssus in Dakien Ende des 4. Jahrhunderts die stete Jungfräulichkeit Marias bestritt, wurde er von den illyrischen Bischöfen in Thessaloniki verurteilt. Die Bischöfe wandten sich nach Rom. Nach der traditionellen Ansicht hat Papst Siricius in dem Brief *Accepi litteras vestras* die Verurteilung bestätigt. In Wahrheit dürfte es sich bei dem angeblichen Schreiben des Papstes um einen Brief des Ambrosius handeln. Mindestens stammen alle Argumente gegen Bonosus von Ambrosius.

In diesen Auseinandersetzungen geht es zwar um die Jungfräulichkeit in und nach der Geburt. Wenn jedoch schon deren Leugnung so heftigen Widerstand hervorrief, muß man annehmen, daß die Jungfräulichkeit in der Empfängnis zum selbstverständlichen Glaubensgut gerechnet wurde. So bleibt es dabei, daß es sich bei der These von der jungfräulichen Empfängnis Jesu um eine Aussage « de fide » handelt.

EL PROBLEMA TEOLÓGICO DE LA VIRGINIDAD EN EL PARTO

P. José A. De Aldama, SJ

Hasta que en 1952 publicó A. Mitterer su libro *Dogma und Biologie der heiligen Familie*, la fe tradicional en la virginidad del parto de María fue durante largos siglos neta e imperturbada dentro de la Iglesia.

El ilustre escritor alemán, que ya para entonces llevaba veinte años trabajando por revisar la concepción tomista del cosmos y por contrastarla y corregirla con los datos de la ciencia moderna, siempre a servicio de la teología, abordaba un tema delicado y difícil por estar todo él inserto en acciones divinas extraordinarias y misteriosas. Para él, la verdad de la maternidad de María exige una actividad totalmente igual que la de cualquier madre humana en su alumbramiento; de no ser así, caeríamos en una maternidad aparente, en un auténtico docetismo. Pero ese modo normal y corriente del parto no roza en absoluto la virginidad de María, ni en su aspecto espiritual ni en su aspecto físico, porque, en virtud de la concepción virginal, el concepto exacto de virginidad está totalmente a salvo [1]. Sin embargo Mitterer, prudentemente, no pretendió fallar el difícil problema por él suscitado. Se contentó, desde un punto de vista biológico, con proponer esa « solución » a los exégetas, a los historiadores del dogma y a los teólogos para que la confrontasen con las exigencias de las fuentes de la teología [2].

Fue mérito indiscutible de R. Laurentin descubrir inmediatamente lo insostenible de la hipótesis propuesta, en una perspectiva teológica profunda [3]. Pero lentamente empezaron a responder los teólogos. No

---

[1] Mitterer A., *Dogma und Biologie der heiligen Familie, nach dem Weltbild des hl. Thomas von Aquin und dem der Gegenwart*, Wien 1952, 113-120. Véase también *Marias wahre Jungfrau und Mutterschaft in der Geburt*, en *Theologisch-praktische Quartalschrift* 10 (1960) 188-193.

[2] Mitterer, *Dogma und Biologie*, 128.

[3] Laurentin R., *Le mystère de la naissance virginale*, en *Ephemerides Mariologicae* 10 (1960) 345-376. Aunque este artículo no se publicó hasta ocho años después, fue sin embargo el primer estudio serio sobre la hipótesis de Mitterer, dado ya a conocer entonces en círculos mariológicos.

merecen especial atención muchas recensiones de la obra de Mitterer rutinariamente laudatorias [4]. Sí la merecen algunos estudios de los años inmediatamente anteriores al concilio, en los que hay que reconocer, al lado de muchos contrarios al escritor alemán [5], algunos decididamente favorables a su propuesta [6]. Con ellos el problema suscitado pasaba al terreno de la teología.

Hoy se observa alguna vacilación al valorar la doctrina tradicional [7]; vacilación que se pretende conectar con el concilio [8]. Pero, aparte de este aspecto, sin duda importantísimo, parece que todo ha desembocado en un problema teológico diferente, que se sitúa dentro del problema más amplio, y actualmente más agudo, sobre el posible pluralismo en la interpretación de los dogmas.

Recientemente el P. Galot ha resumido así los datos que ofrece en la actualidad de la teología la verdad de la virginidad « in partu »:

« Lo que es cierto y pertenece a la fe es que María no perdió nada de su virginidad corporal dando a luz a Jesús. Pero, ¿ cómo precisar esa salvaguardia de la virginidad corporal ? Hasta el siglo IV los Padres no vieron ninguna dificultad en afirmar para Jesús un modo de nacer igual al de los otros niños. San Ireneo..., San Epifanio... Pero desde fines del siglo IV comenzó a prevalecer otra representación del nacimiento: se ligó la idea del nacimiento virginal a la de un parto milagroso. Esta representación se hizo tradicional y se comparó muchas veces al rayo de sol que atraviesa el cristal sin romperlo. Recientemente algunos autores han propuesto un modo de entender el parto virginal, que, en realidad, enlaza con el de los primeros siglos: el niño Jesús habría nacido como los otros niños y no habría quitado nada a la virginidad, aun física, de su madre, porque la virginidad corporal consiste en la preservación del cuerpo no de cualquier acción física, sino de las relaciones sexuales. Un parto no podría, por sí mismo, suprimir la virginidad; y por otro lado, es lógico que María, para ser verdadera y plenamente madre, haya dado a luz verdaderamente a su hijo. Según esta manera de ver, María llevaría en su cuerpo, después del parto, la señal de su maternidad virginal; y esa señal respondería a la intención fundamental de la virginidad, que es apertura a Dios... Sin embargo precisa estar atentos a no identificar la afirmación del nacimiento virginal con la representación de un parto milagroso » [9].

[4] Cf. *Ephemerides Mariologicae* 10 (1960) 354.

[5] ALONSO J., *Mariología y biología*, en *Ephemerides Mariologicae* 6 (1956) 197-221; NUGENT E. P., *The Closed Womb of the Blessed Mother of God. A necessary constituent of her material Virginity in partu as proved from Tradition*, en *Ephemerides Mariologicae* 8 (1958) 249-270 (cf. GUÉRARD DES LAURIERS M. L., en *Revue Thomiste* 59 [1959] 751-752); GRABER O., *Maria Virgo in partu*, en *Theologisch-praktische Quartalschrift* 9 (1959) 306-312; FERNÁNDEZ D., *Maternidad perfecta y virginidad integral de María*, en *Estudios Marianos* 21 (1960) 243-295; DIEPEN H. M., *La virginité de Marie « signe du Verbe naissant »*, en *Revue Thomiste* 60 (1960) 425-428; BERTETTO D., *La natura della verginità di Maria nel parto*, en *Salesianum* 23 (1961) 7-42; NICOLAS J. N., *La virginité de Marie*, Friburgo 1962. Con ocasión de la controversia suscitada por Mitterer se escribió la serie de artículos siguientes: DE ALDAMA J. A., *« Natus ex Maria Virgine »*, en *Gregorianum* 42 (1961) 37-62; *El canon III del concilio lateranense de 649*, en *Marianum* 24 (1962) 65-83; *La virginidad in partu, en la exégesis patrística de Ex. 13, 12 y Ez. 44, 2*, en *Salmanticensis* 9 (1962) 113-153; *La condenación de Joviniano en el sínodo de Roma*, en *Ephemerides Mariologicae* 13 (1963) 107-119; *Rufino de Aquileya y la virginidad in partu*, en *Marianum* 24 (1962) 404-411; *La naissance du Seigneur dans l'exégèse patristique du Ps. 21, 10a*, en *Recherches de Science Religieuse* 51 (1963) 5-29; *Virgo in partu, virgo post partum*, en *Estudios Eclesiásticos* 38 (1963) 57-82. Estos trabajos, junto con otros inéditos hasta entonces, se recogieron en el volumen *Virgo Mater* (*Biblioteca Teológica Granadina*, 7), Granada 1963.

[6] HENRY C.E.L., *A Doctor consider the Birth of Jesus*, en *Homiletic and Pastoral Review* 54 (1953) 219-233, que suscitó una breve controversia en América durante el año siguiente; GALOT J., *La virginité de Marie et la naissance de Jesus*, en *Nouvelle Revue Théologique* 82 (1960) 449-469 (cf. GARCÍA GARCÉS N., en *Ephemerides Mariologicae* 10 [1960] 382-384).

[7] El hecho es reciente. Porque, aun después de la obra de Mitterer y aludiendo muchas veces a ella, los teólogos mantuvieron como verdad perteneciente al depósito de la fe la integridad corporal de María en el parto. Véase *Ephemerides Mariologicae* 13 (1963) 267-274.

[8] Sobre la verdadera mente del concilio, véase LAURENTIN R., *Court traité sur la Vierge Marie*, Paris 1968, 179-180. No deben olvidarse ni el sentido histórico de la fórmula litúrgica elegida por el concilio, ni los documentos aducidos en la nota del texto conciliar.

A esta página, que es absolutamente incidental y periférica en el estudio de donde está tomada, es imposible, precisamente por eso, exigirle una exactitud perfecta en la linea de la síntesis histórica que propone. Aunque es claro que eso puede restarle objetividad y ocasionar en el lector una visión menos exacta de la historia de la doctrina. Pero ahora nos interesa más el aspecto que presenta en esas lineas la problemática actual sobre el tema.

Si no entendemos mal, se trata de distinguir dos puntos concretos:

a) De un lado tenemos la *afirmación* de un nacimiento virginal, de un parto virginal: María no perdió nada de su virginidad corporal dando a luz a Jesús. Esa afirmación se dice que es cierta y pertenece a la fe.

b) De otro lado está la *representación* de ese dato revelado, el modo como se realizó. Esa representación no es única, se da opción:

– un parto virginal, que es milagroso. Es la representación tradicional desde el siglo IV.

– un parto virginal, que es físicamente normal y corriente [10]. Es la representación anterior al siglo IV, que vuelve hoy a proponerse con matices diversos.

[9] GALOT J., « *Nato dalla Vergine Maria* », en *La Civiltà Cattolica* (1969, II) 137.

[10] En esta *representación* el parto no deja de ser virginal, porque la virginidad corporal sólo se pierde por relaciones sexuales; por eso no hay ningún parto que, por sí mismo, atente contra la virginidad.

Optar por una *representación*, o por otra, del parto virginal, sería libre para el teólogo [11].

Es claro que se debe distinguir en muchos casos entre la afirmación dogmática y el modo de su realización histórica. La glorificación corporal de María, por ejemplo, es una afirmación dogmática, que se mantiene igualmente por quien sostenga que esa glorificación se inició con una resurrección después de la muerte, y por quien defienda que sobrevino al cuerpo de María sin morir. Otras razones, no la afirmación dogmática, son las que han de decidir en uno u otro sentido. ¿ Es ése también el caso de la virginidad « in partu » ?

Para responder a esa pregunta conviene distinguir dos problemas:

a) Uno conceptual: ¿ hasta qué punto la *representación* no tradicional conserva el contenido íntegro de la *afirmación* dogmática ?

b) Otro teológico: suponiendo que la conservase, ¿ puede mantenerse esa interpretación del dato revelado, cuando la otra se reconoce que es durante siglos tradicional en la Iglesia ? De otro modo: una interpretación que ha sido por siglos objeto de fe, ¿ puede cambiar sin que cambie el mismo contenido dogmático ? Es decir: una interpretación así, ¿ es, o no es, parte de la *afirmación* misma que se pretende *representar* ?

I. – El problema conceptual

La afirmación de un parto virginal es equivalente a esta otra: María, al dar a luz a Jesús, no perdió nada de su virginidad corporal. Esa afirmación no coincide ni con la de la virginidad antes del parto (que es concepción virginal), ni con la virginidad después del parto (que es ausencia posterior de relaciones matrimoniales). Es, pues, una nueva afirmación. Su contenido se añade al contenido de la virginidad « ante partum » como algo distinto, como algo nuevo, que, en absoluto, si no se hubiera realizado, no hubiera tocado, poco ni mucho, a la idea de la virginidad antes del parto; porque ésta hubiera quedado a salvo, en todo caso, con la concepción virginal.

En la crisis de Joviniano lo que se puso en litigio no fue la con-

[11] Se insiste en que el magisterio eclesiástico no ha aprobado positivamente la segunda *representación*, pero tampoco la ha condenado.

cepción virginal, sino algo distinto de ella y posterior a ella. San Agustín lo expresó así, hablando de Joviniano:

> « Virginitatem Mariae destruebat, dicens eam *pariendo fuisse corruptam* » [12].

Esta nueva afirmación es la que dió lugar a la fórmula binaria: « virgo concepit – virgo peperit » [13], y a otras semejantes que llevaron a la formulación posterior: « virgo ante partum, virgo in partu, virgo post partum » [14], recogida por Santo Tomás como expresión de tres momentos distintos de la maternidad virginal de María [15], y consagrada por Paulo IV en su condenación de los Unitarios [16].

Si se supone un parto normal y corriente, ¿ qué es lo que añade la virginidad « in partu » a la virginidad « ante partum » ? Sin duda sería siempre un parto, que aunque normal, sucede a una concepción virginal. Pero, ¿ eso es una nueva afirmación dogmátiva ? ¿ No habría que decir que, estrictamente hablando, no hay un parto virginal ? Precisamente se nos dice: ningún parto, por sí mismo, puede atentar contra la virginidad, que es una realidad situada en otro plano. Entonces, ¿ cómo se puede todavía hablar de « parto virginal » como de algo distinto de la concepción virginal ? K. Rahner lo ha visto muy bien y, a pesar de su minimismo en interpretar los datos de la tradición, ha concluido que la doctrina católica de la virginidad « in partu » obliga a admitir algo más que un parto normal que dice referencia a una concepción virginal [17]. De otro modo, no sería ya la *representación* la que fallaría, sino que a través de ella, se habría recortado la misma *afirmación* de fe.

Es claro que, cuando se defiende esta representación de la virginidad « in partu », se establecen dos afirmaciones simultáneas: parto virginal y parto normal. Para ilustrar la posibilidad de mantener a la vez las dos afirmaciones, que parecen contradictorias, se acude a la idea que tenían los Padres anteriores al siglo IV sobre el parto virginal. Vamos a prescindir de lo mucho que sería necesario matizar para hacer históricamente viable, de algún modo, semejante afirmación. Pero metodológicamente vemos un grave equívoco en ella.

En efecto, se propone la nueva interpretación del dato revelado como un empalme con la primera visión que tuvieron los Padres antes

[12] S. Agustín, *De haeresibus* 82 (PL 42, 45-46).
[13] Véase *Virgo Mater*, 222-233.
[14] Ibid. 233-241.
[15] S. Tomás, *Summa theol.* III q. 28 a. 1-3; *Compendium Theologiae* 225.
[16] Paulo IV, Const. *Cum quorundam* (*Bullarium Romanum*, VI, Taur., 501).
[17] Rahner R., *Virgo in partu*, en *Schriften zur Theologie* 4, 197 y 202.

del siglo IV. Es decir, se quiere descubrir en éstos la afirmación simultánea de las dos proposiciones:

a) La virginidad corporal de María no sufrió nada en el parto de Jesús.

b) Ese parto fue como el de los demás niños.

La coexistencia de ambas proposiciones, presentada como lo que pensaban « los Padres antes del siglo IV », es una simplificación intolerable. No es este el lugar de demostrarlo [18].

Pero supongamos hay razones para afirmar que esa coexistencia es real en los Padres anteriores al siglo IV. ¿ Es lícito en historia de los dogmas presentarla como una interpretación radicalmente divergente de la que después se hizo tradicional, pero tan legítima en la Iglesia como ésta ? No lo creemos. El caso sería semejante al de la santidad personal de María. También en ese caso encontramos en algunos Padres la coexistencia de dos afirmaciones:

a) María fue santa, plenamente santa, nueva creatura de Dios.

b) En María hubo faltas, como dudas y escándalo ante la cruz, incredulidad, vanidad, impaciencia [19].

Esta segunda afirmación desapareció absolutamente desde el siglo V. Pero en este caso de la santidad de María, es evidente que no sería tolerable el que un teólogo presentase el problema del modo siguiente. Existe una *afirmación* cierta que pertenece a la fe: María personalmente es del todo santa. Pero de esa afirmación pueden darse dos *representaciones*: la que ha prevalecido desde el siglo V, y la que propusieron los Padres anteriores.

La realidad histórico-dogmática es otra. La santidad personal de María se fue abriendo paso, más o menos lentamente, desde el principio, como intuición fundamental de la persona de la Madre de Dios. Algunos Padres y escritores eclesiásticos, Orígenes sobre todo con su influencia preponderante, no creyeron se oponía a esa verdad incuestionable el

[18] Habría que tomar seriamente en consideración el pasaje clásico de san Ignacio (*Ephes.* 19), que ve en el parto un misterio oculto al príncipe de este mundo; sería necesario no dar como evidente que san Ireneo en *Adversus haereses* 4, 33, 11, alude a un parto normal; precisaría tener en cuenta en el mismo san Ireneo *Epideixis* 54, que ilumina también *Adversus haereses* 3, 19, 3; urgiría el análisis y la valoración de toda una tradición literaria conservada en escritos mal llamados apócrifos; habría que examinar la linea de supervivencia en la influencia origeniana, que tal vez sea más fiel a la letra del alejandrino que a su pensamiento real, como lo ha demostrado de san Ambrosio NEUMANN CH. W., *The Virgin Mary in the Works of saint Ambrose* [*Paradosis* 17], Friburgo 1962.

[19] Cf. JOUASSARD G., *Le problème de la sainteté de Marie chez les Pères depuis les origines de la patristique jusqu'au concile d'Ephèse*, en *Études Mariales* 5 (1947) 13-31.

admitir en María ciertas faltas que les parecían imponer algunos textos evangélicos. Pero la verdad primera se fue poniendo poco a poco en plena luz; y esa luz, haciendo ver la oposición interna con ella que entrañaba el admitir faltas en María, fue llevando a una exégesis cada vez más conforme con la verdad primera. Ya no eran dos *representaciones* divergentes y legítimas de una *afirmación* reconocida por todos; era una linea única histórica, que acabó por disipar las viejas vacilaciones e incoherencias. El caso no es único.

Se impone decir lo mismo cuando se habla de la virginidad *in partu*, aun en la hipótesis, no probada, de la coexistencia de parto virginal y parto normal entre los Padres anteriores al siglo IV. La afirmación fundamental de una virginidad completa hacía vislumbrar un momento singular en el parto mismo de María. Pero el espectro del docetismo llevaba a considerar como normal el parto, sin atender a la real contradicción de ambas posiciones. La crisis de Joviniano puso en plena luz esa contradicción; y la supuesta coexistencia de un parto virginal con un parto normal se deshizo por sí misma como exigencia ineludible de la afirmación dogmática fundamental. Pretender hoy resucitar la *representación* antigua, sería tan absurdo como empeñarse en defender que la verdad dogmática de la santidad personal de María podría coexistir con admitir en ella impaciencias, vanidad o dudas de fe.

Es decir, la afirmación dogmática de la virginidad « in partu » no se mantiene conceptualmente defendiendo un parto normal; y si alguna vez algunos Padres han pensado lo contrario, la linea histórica de la evolución homogénea ha excluido para siempre esa posición por habérsela descubierto insostenible frente a la afirmación dogmática.

No podemos omitir un conato que se ha hecho para descubrir en la posición de los Padres anteriores al siglo IV, matizada por las observaciones biológicas de Mitterer, algo que el parto virginal-normal añade positivamente a la idea de la virginidad « ante partum ». En la presentación de la teología actual sobre la virginidad « in partu », hecha por el P. Galot y copiada en páginas anteriores, se dice sin mayor explicación:

> « Según esta manera de ver, María llevaría en su cuerpo, después del parto, la señal de su maternidad virginal; y esa señal respondería a la intención fundamental de la virginidad, que es apertura a Dios [20] ».

Esas frases podrían parecer oscuras; pero en todo caso pretenden encontrar, en dicha interpretación del parto virginal, un elemento nuevo

[20] GALOT, « *Nato dalla Vergine Maria* », en *La Civiltà Cattolica* (1969, II) 137.

sobreañadido a la virginidad « ante partum », por el que el parto virginal resulte conceptualmente distinto de ella.

La explicación se orienta en el pensamiento de Orígenes: Jesús es el único hijo que ha abierto el seno materno al nacer. Al realizarlo, lo que ha hecho es testimoniar y consagrar la virginidad de su Madre. Estaríamos ante el testimonio superior de una concepción espiritual y corporalmente virginal [21].

Sinceramente no entendemos cómo un parto normal y corriente puede, en sí mismo, ser testimonio de una concepción virginal; ni mucho menos cómo puede dejar en el cuerpo de la madre la señal física de una maternidad precisamente virginal. Lo contrario sí se entendería y lo han predicado muchas veces los Padres. En consecuencia, tenemos que volver a concluir: en esta interpretación del parto virginal no aparece ningún elemento que se añada conceptualmente a la concepción virginal por el que se mantenga netamente la afirmación de fe: después de la concepción virginal, María no perdió nada de su virginidad corporal por el hecho de dar a luz a Jesús.

Naturalmente, en toda esta discusión late el equívoco del concepto mismo de virginidad corporal. Pero creemos que estamos aquí otra vez ante un método teológico deficiente. Se empieza por fijar un concepto de virginidad corporal, que se identifica con la ausencia de relaciones sexuales. Luego, se aplica ese concepto a la virginidad « in partu ». Evidentemente se llega a la conclusión de que un parto normal (que se supone exigido por la verdadera maternidad) no atenta a la virginidad corporal de la madre. La verdadera conclusión sería que no tiene sentido hablar de parto virginal.

Un método estrictamente teológico tendría que empezar por recoger los datos que trasmiten la tradición y el magisterio sobre la virginidad « in partu ». Con esos datos se llega a perfilar un concepto de parto virginal que es totalmente excepcional y único. Ese parto no puede destruir una verdadera maternidad, porque ambas verdades pertenecen a la fe. Al teólogo le quedará la tarea de buscar explicaciones manteniendo los elementos del dogma, no sacrificando ninguno. Pero aquí rozamos ya el segundo problema.

---

[21] Cf. *Nouvelle Revue théologique* 82 (1960) 464. De manos de Orígenes se llega a la paradoja de ver precisamente en ese parto normal-virginal la realización maravillosa del fin mismo de la virginidad mariana: « María no era virgen sino para abrirse plenamente a Dios en su corazón y en su cuerpo ». Sobre la exégesis propuesta por Orígenes y sobre su influjo en la literatura eclesiástica, véase *Virgo Mater*, 130-144.

II. – El problema teológico

Como hemos visto, se reconoce que desde el siglo IV prevaleció una interpretación de la virginidad « in partu », que consiste en sostener un parto milagroso [22]; y que esa interpretación se hizo tradicional. El problema surge inmediatamente y se desdobla en dos:

a) Esa interpretación tradicional, que se ha mantenido ininterrumpidamente en la Iglesia, ¿ la ha considerado ésta como obligatoria para expresar la fe en la virginidad « in partu » ?

b) Si es así, ¿ es legítimo cambiarla por otra distinta, que sin embargo pretenda mantener la afirmación dogmática de dicha virginidad ?

1. Que la interpretación tradicional se ha considerado como la única expresión de la fe de la Iglesia en la virginidad « in partu », no creemos se pueda dudar.

Cuando en 392 [23] Joviniano negó la virginidad « in partu », la conmoción de Roma ante la blasfemia (« piaculum vocis huius ») [24], la condenación del hereje por san Siricio primero [25] y por el sínodo de Milán después, la persuasión inmediata de san Agustín de que se estaba ante una verdadera herejía, prueban de sobra que la interpretación tradicional no empezaba entonces, sino estaba ya en la conciencia de la Iglesia como algo perteneciente a su propia fe. Porque lo que Joviniano había negado era:

« Mariae sanctae virginitatem, quae fuerat dum conciperet, permansisse dum pareret » [26].

Inversamente, lo que él sostenía era:

« Mariam pariendo fuisse corruptam ».

Esa interpretación de la fe de la Iglesia, la tradicional, fue la que consignó san León Magno en su carta dogmática a Flaviano [27], dándola

---

[22] No interesa para nuestro intento una determinación ulterior ni fijar en detalle los elementos que son esenciales y los que pueden ser secundarios, como tampoco valorar las diversas fórmulas utilizadas por la tradición. Basta con el hecho de que ésta existe y nos da una interpretación concreta y diferenciada del parto virginal.

[23] Para la cronología, véase *Virgo Mater*, 66-67.

[24] S. Jeronimo, *Apologeticum ad Pammachium* 2 (CSEL 54, 351; PL 22, 494).

[25] Cf. *Virgo Mater*, 51-67.

[26] S. Agustín, *Contra Iulianum* 1, 2, 4 (PL 44, 643).

[27] S. León Magno, *Epistula ad Flavianum* 2 [29] (ACO 2, 2, 1, 25; PL 54, 759): « Conceptus quippe est de Spiritu Sancto intra uterum virginis matris, quae illum ita salva virginitate edidit, quemadmodum salva virginitate concepit ». La contraposición

como contenida en « la fuente purísima de la fe » que es el Símbolo Apostólico [28]. El concilio de Calcedonia, no sólo reconoció esta misma doctrina al aclamar la carta domática de san León, sino que la propuso por su cuenta en la alocución oficial dirigida al emperador [29].

En efecto, la misma interpretación se proponía como obligatoria a los catecúmenos cuando se les explicaba el Símbolo antes del bautismo [30]. Por eso, porque se tenía como una verdad que ineludiblemente había que aceptar (no la virginidad « in partu », sino su interpretación tradicional), no dan los Pastores y los escritores eclesiásticos otra respuesta a la dificultad obvia de la razón humana, sino el recurso a la omnipotencia de Dios [31].

Hemos aludido antes a la condenación de Joviniano por san Siricio, a las enseñanzas de san León Magno y al concilio de Calcedonia. Esa linea del magisterio eclesiástico se ha continuado constantemente. Pelagio I profesaba como verdad de fe:

---

entre los dos momentos distintos en la virginidad corporal de María es constante en san León. Véase, por ejemplo: *Serm. 30, De natali Domini* 10, 4 (PL 54, 232): « Denuntiatur ab archangelo sine damno pudoris beata fecunditas, sacram virginitatem nec conceptu violatura nec partu »; *Serm. 46, De quadragesima* 8, 2 (PL 54, 293): « Da Deo quod nec conceptu laeditur virginitas materna, nec partu »; *Serm. 23, De natali Domini* 3, 1 (PL 54, 199): « Cuius virginitas sicut non est violata partu, sic non fuerat temerata conceptu »; *Serm. 28, De natali Domini* 8, 2 (PL 54, 222): « Per Spiritum Sanctum fecundata virginitas, sine corruptionis vestigio edidit... ».

[28] Ya antes, el sínodo de Milán, según S. AMBROSIO, *Epist. « Recognovimus »* 12 (PL 16, 1128): « Credatur Symbolo Apostolorum »; S. AGUSTÍN, *Enchiridion* 34 (PL 40, 249): « Quo si vel nascente corrumperetur eius integritas, non iam ille de virgine nasceretur, eumque falso, quod absit, natum de virgine Maria confiteretur Ecclesia ». Tal vez todavía antes S. Siricio: cf. *Virgo Mater*, 59-60; KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol* 2, 395.

[29] ACO 2, 1 (471); MANSI, 7, 461.

[30] RUFINO, *Expositio Symboli* 8 (CC 20, 145; PL 21, 349); S. AGUSTÍN, *Serm. 215, In traditione Symboli* 3 (*Revue Bénédictine* 68 [1958] 20; PL 38, 1073); QUODVULTDEUS, *De Symbolo ad catechumenos* 1, 5, 11; 2, 4, 4; 3, 44 (PL 40, 643. 656. 663); *Consultationes Zacchaei* 1, 11 (*Florilegium Patristicum* 39, 14; PL 20, 1079); S. PEDRO CRISÓLOGO, *Serm.* 59 (PL 52, 364); RUFINO, Siro, *Liber de fide* 43 (PL 21, 1146); FAUSTO DE RIEZ (?), *Homilia 1 de symbolo* (MBP, VI, Lugd., 629; cf. ibid. 682); S. FULGENCIO, *De fide ad Petrum* 17 (PL 65, 679); S. CESAREO, *Serm.* 10 (CC 103, 51; PL 39, 2195); JUAN MEDIOCRE (?), *In Symbolum Apostolorum expositio*, hom. 1 y 2 (CASPARI, *Ungedruckte ... Quellen* 2, 228 y 232); PS. AMBROSIO, *De Symbolo apostolico tract.* 12 (PL 17, 524); VENANCIO FORTUNATO, *Expositio Symboli* 17-18 (MGH, AA, 4, 1, 255; PL 88, 348); PS. AGUSTÍN, *Sermones* 240-243 (PL 39, 2189. 2191. 2192. 2193) etc. Esta tradición constante la encontramos recogida en muchos autores medievales y consagrada de nuevo en el Catecismo Romano, que por disposición del concilio de Trento publicó en 1566 S. Pío V: *Catechismus ad parochos*, 48. Sobre el peso que esta constante y universal explicación del símbolo tiene para un teólogo, véase SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, 5, 574.

[31] Así S. AGUSTÍN, *Epist. 137 ad Volusianum* 2, 8 (CSEL 44, 107; PL 33, 519); S. PEDRO CRISÓLOGO, *Serm.* 57 (PL 52, 359); S. LEÓN M., *Epist. ad Flavianum* 4 [104] (ACO, 2, 2, 28; PL 54, 767); JUAN MEDIOCRE (?), *In Symbolum Apostolorum expositio*, hom. 2 (CASPARI, op. cit. 232); PS. AGUSTÍN, *Serm.* 243, 2 (PL 39, 2193) etc.

« Christum Iesum Deum verum eundemque verum hominem processisse, id est natum esse, servata integritate maternae virginitatis; quia sic eum virgo permanens genuit, quemadmodum virgo concepit » [32].

San Gregorio Magno predicaba a los fieles de Roma como una verdad admitida sin posible discusión, que el Señor:

« per nativitatem suam clauso exiit utero Virginis » [33].

El concilio de Letrán en 649 sancionó la misma doctrina. Es un texto de extraordinaria importancia, en el que tenemos que detenernos. En su canon tercero, explicando cómo fue virginal la maternidad divina de María, afirma el concilio:

« utpote ipsum Deum Verbum...
absque semine concepisse ex Spiritu Sancto,
et incorruptibiliter eam genuisse,
indissolubili permanente, et post partum, eiusdem virginitate » [34].

Dos puntos interesa aclarar en este texto, porque de ambos se ha hablado muy diversamente: el sentido exacto de « genuisse incorruptibiliter » (ἀφθόρως), y el valor dogmático del concilio.

Sobre el primer punto, es claro que la frase significa: le dió a luz incorruptamente [35]. Pero lo que interesa determinar es cuál fue, en la mente del concilio, esa *incorrupción*, que, según el canon, caracterizó el parto de María. Por lo pronto, es algo distinto del « concepisse sine semine » (ἀσπόρως) [36]; pero es algo que coincide con:

« indissolubili (ἀλύτου) permanente, et post partum, virginitate » [37].

Pero, ¿ qué significa en el canon *incorruptamente* (ἀφθόρως) ? Por fortuna las actas conciliares nos informan sobre ello perfectamente. En la sesión tercera se leyeron once fragmentos de Teodoro de Farán, a

---

[32] *Fides Pelagii papae* (GASSÓ-BATTLE, 23; MANSI, 9, 728).

[33] S. GREGORIO MAGNO, *Homiliae in Evangelia* 26, 1 (PL 76, 1197).

[34] MANSI, 10, 1152. Sobre las fuentes de este canon, véase *Virgo Mater*, 111-116.

[35] Es sabido que en el latín cristiano de la época « incorruptibilis » equivale a « incorruptus », como « inviolabilis » a « inviolatus », « indissolubilis » a « indissolutus » etc.

[36] San Martín I, presidente del concilio, había ya dicho en el discurso de apertura (MANSI, 10, 869), con fórmula del todo equivalente, que presagiaba la del canon: ἀσπόρως συλληφθεὶς καὶ γεννηθεὶς ἀδιαφθόρως.

[37] Es frecuente en los manuales entender esta última frase de la virginidad « post partum ». A pesar de que en una primera lectura eso puede parecer evidente, la frase, atendidas sus fuentes, no se refiere a la virginidad « post partum » en el sentido actual de la fórmula (virginidad perpetua), sino que es una mayor explicación de la virginidad « in partu », de la que se acaba de hablar. No es raro encontrar la fórmula « virgo post partum » en ese sentido preciso: cf. *Virgo Mater*, 214-219.

quien en la sesión anterior se había denunciado como iniciador del monotelismo. Teodoro, en efecto, no admitía en Cristo sino una sola operación, la divina; pasaba de la unicidad de agente a la unicidad de operación, en virtud del dominio total de aquél sobre ésta, que expresaba como sigue. En nosotros el alma racional no domina tanto al cuerpo que impere sobre su masa, sobre sus humores, sobre su color, y pueda también prescindir de ellos a su arbitrio; lo que no logra en nosotros el alma, lo obtiene el Verbo en Cristo [38]. Teodoro explicaba ese principio con varios ejemplos:

« Porque ingrávidamente (ἀόγκως) y, por decirlo así, incorporalmente (ἀσωμάτως) salió del seno materno sin ruptura (ἄνευ διαστολῆς [39]), y del sepulcro, y a través de las puertas [en el cenáculo], y como caminó sobre la superficie del mar » [40].

Así, incidentalmente, se introdujo de hecho en el concilio lateranense el tema del parto virginal. Pero ya ahí tenemos el sentido preciso en que lo defendía Teodoro: sin corrupción de la integridad corporal de su madre. Ese sentido era perfectamente ortodoxo; pero podía ser al menos ambiguo en la interpretación que le daba el obispo de Farán.

San Martín I no lo dejó pasar. Vió una posible interpretación doceta: « ingrávida e incorporalmente » equivaldría a « en apariencia », como si no fuera un cuerpo con su gravedad. Y rectificó dando el sentido católico del parto virginal. Se trata, decía, de un hecho maravilloso (θαῦμα, κατάπληξις); ya con eso se excluye el que fuera « ingrávida e incorporalmente ». Porque es perfectamente normal que un ser « incorporal e ingrávido », al salir del seno materno (τῇ προόδῳ) no destruya (« dissolvere »: καταλύειν) la virginidad corporal de su madre [41]. Como se ve, el concepto católico del parto virginal es para san Martín el de un parto prodigioso, en el que, contra lo que normalmente debiera haber sucedido, el cuerpo verdadero y material de Jesús, al salir del seno materno, no destruyó la virginidad corporal de su madre, no la « corrompió », sino que la dejó intacta. La virginidad intacta de la madre, a pesar del parto, es un prodigio asombroso; no porque el cuerpo del Niño había perdido su volumen y sus condiciones corpóreas materiales, sino porque su salida del seno materno no produjo en éste, intacto hasta entonces,

[38] MANSI, 10, 961.
[39] El texto latino dice « sine distinctione »; pero en la versión latina incluida en las actas del concilio III de Constantinopla (MANSI 11, 570) se lee « sine diremptione ».
[40] MANSI, 10, 961.
[41] Ibid. 964-965.

los efectos que ese volumen y esas condiciones hubieran debido normalmente producir.

Insiste aún más el papa. Si se supone que es un ser incorporal el que nace, se suprime automáticamente todo lo maravilloso del caso. En un ser inmaterial eso sería normal: « naturaliter et non super naturam ». Porque jamás se ha visto que un ser « ingrávido e incorporal » haya causado mengua a la virginidad (« virginitatem dissolvere ») de su madre, al nacer. Y la razón es, subraya el papa, porque ese ser incorpóreo no tiene en absoluto *extensión* (διάστασις), ni en longitud, ni en latitud, ni en profundidad. El verdadero prodigio del parto virginal, admitido por todos, consiste en que el cuerpo de Jesús al nacer, como era un cuerpo *extenso*, no podía naturalmente salir del seno materno dejando intacta la virginidad corporal de su Madre; se oponían a ello las exigencias naturales de la extensión. Y, sin embargo, sucedió así, pasándose por encima de esas exigencias naturales [42].

Esta idea del parto virginal, la tradicional, es la que pasó al canon tercero y la que fue aprobada por el concilio. Pero, ¿ qué valor teológico tiene el canon ?

Por lo pronto, es indiscutible que san Martín y los Padres del concilio lateranense pensaban que estaban expresando la fe de la Iglesia. De otro modo, sería inconcebible que el canon tercero, aprobado por ellos, esté compuesto modificando y completando el canon sexto del concilio ecuménico precedente, II de Constantinopla [43]. Los Padres conciliares, en todas sus decisiones, hacen profesión de proponer la fe tradicional sin novedades, contra toda novedad herética, la fe ortodoxa e inmaculada, recogida como trigo en el granero de la Iglesia [44]; la « pia catholicae fidei definitio », que el concilio comunica oficialmente al emperador para que la acepte como « única profesión ortodoxa de los Padres y de los concilios » [45].

San Martín I tenía plena conciencia del juicio definitivo en materia de fe, que significaba el concilio de Letrán celebrado bajo su presidencia. Por eso su múltiple actividad posconciliar para que todos conozcan y acepten las decisiones lateranenses. Así « ad omnes Christi fideles » [46]; así a los obispos de las diversas Iglesias para que las suscriban: al obispo

[42] Ibid. 965.
[43] Cf. *Virgo Mater*, 112.
[44] MANSI, 10, 1149 y 1161.
[45] Ibid., 1169-1170.
[46] Ibid. 1175-1178.

de Tongres [47], a los de Africa [48], a Teodoro de Esbus [49], al archimandrita Jorge [50], al vicario papal en Oriente [51], a Jerusalén y Antioquía [52], a Tesalónica [53].

Ese claro pensamiento de Martín I lo comprendieron igualmente san Máximo, que estuvo en el concilio [54], el obispo de Milán al aceptarlo [55], san Agatón cuando envió las actas a Inglaterra [56] y León II a España [57], donde se recibieron como decisiones de fe inmediatamente después de los concilios ecuménicos anteriores. Y sobre todo, así lo proclamaron el mismo Agatón y el sínodo Romano, de 680, dirigiéndose oficialmente al concilio III de Constantinopla [58]; por eso los cánones de Letrán se incluyeron en la doctrina oficial romana que presentaron en ese concilio los legados papales [59].

Este conjunto de circunstancias históricas lleva a la conclusión de que el concilio lateranense de 649 tuvo realmente valor dogmático semejante al de los incluidos en la lista de los concilios ecuménicos [60].

No es de extrañar que la linea histórica del magisterio eclesiástico se prolongase siempre en el mismo sentido [61], cuando surgió ocasión de expresarse. Así, por ejemplo, cuando Paulo IV condena a los Unitarios porque sostenían:

---

[47] Ibid. 1186.
[48] Ibid. 798-803.
[49] Ibid. 813.
[50] Ibid. 819.
[51] Ibid. 811-813.
[52] Ibid. 831.
[53] Ibid. 847. Cf. ibid. 839-843.
[54] PL 91, 137.
[55] MANSI, 10, 1168s.
[56] Ibid. 11, 177.
[57] *Concilium Toletanum* XIV (PL 84, 506-507).
[58] MANSI, 11, 291.
[59] Cuando el concilio III de Constantinopla, siguiendo la propuesta de Agatón (MANSI, 11, 558), condenó a Teodoro de Farán, los textos de éste que se leyeron allí fueron exactamente los mismos de la sesión tercera de Letrán: compárese MANSI, 11, 567-571 con MANSI, 10, 957-962.
[60] Que el canon tercero de Letrán expresa un verdadero dogma de fe, lo notó ya agudamente Mons. JOUASSARD, *Marie à travers la Patristique*, en *Maria* [DU MANOIR] 1, 139. Véase tambien HURLEY M., *Born Incorruptibly*, en *Heytrop Journal* 2 (1961) 217-223.
[61] No es ninguna excepción a pesar de las apariencias, la fórmula de HORMISDAS, *Epist. ad Iustinum* 10 (CSEL 35, 720; PL 63, 514): «Nasceretur ex tempore, hominis more, matris vulvam natus aperiens et virginitatem matris, deitatis virtute, non solvens», como ya se podría deducir del hecho que esa frase está entre las fuentes inmediatas del canon tercero de Letrán. Sobre su verdadero sentido, véase *Virgo Mater*, 142.

«Beatissimam Virginem Mariam non esse veram Dei Matrem, nec perstitisse semper in virginitatis integritate, ante partum scilicet, in partu et perpetuo post partum» [62].

El sentido de la fórmula es evidentemente el tradicional. Y nótese que el papa habla de hombres que no sólo profesan diversas herejías, sino que presumen negar los fundamentos de la misma fe.

El concilio Vaticano II no está en otra linea cuando, diciendo con vieja fórmula litúrgica (que por lo mismo está sobre toda discusión):

«In nativitate vero, cum Deipara, Filium suum primogenitum, qui virginalem eius integritatem non minuit sed sacravit, pastoribus et Magis laetabunda ostendit» [63],

se refiere expresamente en la nota al concilio de Letrán, a la carta a Flaviano, al concilio de Calcedonia y a san Ambrosio.

Pablo VI ha insistido en la misma doctrina. En 1967 escribía a toda la Iglesia:

«Vita ergo castissimae sancti Ioseph Sponsae, quae et in partu et post partum virgo permansit, quemadmodum catholica Ecclesia nullo non tempore credidit et professa est...» [64].

En 1968 repetía abreviada la misma fórmula, esta vez en su propia profesión de fe:

«Credimus Beatam Mariam, quae semper virgo permansit, Matrem fuisse Verbi Incarnati» [65].

Tendríamos aún que completar la enseñanza constante del magisterio eclesiástico con la no menos constante, aunque de un mayor colorido y de una efusión mayor, que encontramos en todas las liturgias católicas. Pero creemos basta lo que hemos apuntado, para concluir con entera seguridad que la interpretación tradicional, mantenida sin excepción durante siglos en la Iglesia, ofrece caracteres ciertos de ser obligatoria como expresión de la fe en la virginidad «in partu».

---

[62] PAULO IV, Const. *Cum quorundam* (*Bullarium Romanum*, VI, Taur., 500), confirmada después por S. Pío V y por Clemente VIII.
[63] CONCIL. VATIC. II, Const. dogm. *Lumen gentium* n. 57.
[64] PABLO VI, Adhort. apostolica *Signum magnum* en AAS 59 (1967) 469. En nota se alegan las cartas de S. León a Flaviano y a Julián, la de Hormisdas al emperador Justino, la profesión de fe de Pelagio I, el concilio de Letrán, el símbolo del concilio XVI de Toledo y el Vaticano II. Es un modo claro de subrayar la continuidad del magisterio en proponer la misma fe de la Iglesia.
[65] PABLO VI, *Sollemnis professio fidei* 14, en AAS 60 (1968) 438.

2. Sobre esa base podemos ya abordar el último problema: ¿ es lícito cambiar esa *interpretación* por otra distinta, que sin embargo pretenda mantener la *afirmación* dogmática de dicha virginidad ? Nos referimos, claro es, a una diversidad de interpretaciones, no de puras fórmulas realmente equivalentes. Así, por ejemplo, la que se ha propuesto recientemente.

Este problema toca un tema de hermenéutica que actualmente comienza a perfilarse, sin que parezca tratarse siempre con la sobriedad y el tacto que lo delicado del asunto está exigiendo.

Para abordarlo solamente desde el caso concreto que estamos estudiando, recordamos se ha distinguido entre la *afirmación* dogmática y su *representación* a modo de verificarse. Ya hemos visto que la afirmación dogmática se refiere directamente al parto de María, y que de él, como de algo distinto de la concepción, afirma que fue virginal. Cualquier *representación* legítima de esa verdad, cualquier interpretación que realmente no sacrifique ninguno de sus elementos, tendrá que explicar en qué sentido el parto se llama virginal, por sí mismo, no por los puros precedentes de una concepción virginal.

Pero hay más. Nos hemos encontrado con una interpretación mantenida en la Iglesia durante siglos, desde el momento mismo en que por una crisis histórica, la afirmación dogmática se presentó en plena luz. Hemos podido constatar que esa persistencia en la interpretación de la afirmación dogmática de la virginidad « in partu » presenta caracteres extraordinarios de obligatoriedad para los hijos de la Iglesia, a quienes se la han propuesto oficialmente los Pastores en sus catequesis y en sus homilías, los Papas en sus documentos universales, los concilios en sus decisiones, la Iglesia orante en sus liturgias. Todo ello equivale a decir que la afirmación dogmática de la virginidad « in partu » tiene en la Iglesia, docente y discente, un sentido concreto que es obligatorio: María es virgen en el parto, y lo es precisamente porque no sufrió en él nada su integridad corporal, como, caso de no haber actuado extraordinariamente la omnipotencia de Dios, hubiera debido normalmente sufrir.

Desde el momento en que esa interpretación de la afirmación dogmática es dogmáticamente obligatoria, esa interpretación nos está dando un sentido determinado de la afirmación de fe, que ya no puede separarse de la misma sin modificarla esencialmente. Porque la afirmación de fe expresa un hecho histórico, que tal vez pudo realizarse de maneras diversas, pero se realizó de una sola; y la interpretación, dada con esas

características, indica un modo concreto de realizarse la afirmación de fe, que, por ser cierto y porque católicamente no se puede dejar de mantener, representa el único sentido legítimo y verdadero del parto virginal de María.

Supongamos que se presenta otra interpretación distinta, que, sin admitir los elementos esenciales de la interpretación tradicional, pretende sin embargo salvar la afirmación de fe de la virginidad « in partu ». Esa nueva interpretación equivale a decir que realmente María, al dar a luz a Jesús, sufrió quebranto en su integridad corporal; es decir, que su parto no fue prodigioso, sino corriente. Por lo mismo, esa interpretación está enunciando un modo histórico de nacer Jesús, que es directamente contradictorio con el modo único histórico que la Iglesia nos obliga a creer. Como el modo real e histórico de nacer fue solamente uno, sería preciso optar entre lo normal y lo prodigioso en el parto, apuntando siempre a la integridad corporal. Pero la opción no es posible, desde el momento en que la Iglesia nos ha propuesto uno de esos extremos como obligatorio.

Podríamos decirlo de otra manera. Cuando la interpretación de una afirmación dogmática se ha hecho dogmáticamente obligatoria, esa interpretación pasa a formar parte de la misma afirmación de fe. La completa y la matiza.

El caso del dogma de la Asunción, que es diverso, sirve para ilustrar más nuestro caso. La afirmación dogmática de la Asunción corporal de María se enuncia como la glorificación de su cuerpo. De esa afirmación pueden darse dos interpretaciones diferentes: una que supone la muerte y la resurrección, otra que las niega. De hecho el modo histórico de su glorificación fue uno solo de esos dos. Pero, como ninguna de las dos interpretaciones la ha presentado la Iglesia como obligatoria, dogmáticamente se puede optar por cualquiera de las dos; lo que equivale a decir que dogmáticamente ignoramos el modo concreto como llegó María a su glorificación corporal.

Se puede apreciar facilmente la diferencia entre ese caso y el de la virginidad « in partu ». Tenemos también aquí una afirmación de fe: el parto de María, en sí mismo y no por la concepción, fue virginal. Tenemos dos interpretaciones de esa afirmación que son contradictorias: el parto, por un prodigio divino, no causó ninguna mengua en la integridad corporal de María, – el parto, normal como todos, sí causó esa mengua. También aquí el hecho histórico se realizó de una de esas dos maneras. Pero, a diferencia de la Asunción, aquí tenemos un elemento nue-

vo: el caracter teológicamente tradicional y dogmáticamente obligatorio de una de esas interpretaciones. Esa interpretación explica el único hecho histórico; y, por lo mismo, pertenece al hecho enunciado por la misma afirmación de fe. Quien no admita esa interpretación, quien la cambie sosteniendo su contradictoria, está recortando la afirmación de fe sobre la virginidad « in partu ».

Pero si es así, toda reserva en este punto está excluida. No es lícito en materia de fe, no ya negar uno de sus elementos, pero ni siquiera dejar caer alguno de ellos. La Iglesia tiene que mantener, predicar y defender la fe íntegramente, con todas sus verdades y todas sus precisiones. La Iglesia no puede prescindir de alguna de las verdades dogmáticas, ni puede tolerar que se varíe el sentido de ellas que una vez para siempre ha expresado. Así sirve el magisterio eclesiástico a la verdad cuya guarda fiel y cuya interpretación genuina le han sido encomendadas.

SENS ET HISTORICITÉ DE LA CONCEPTION VIRGINALE

Abbé René Laurentin

Le caractère historique et biologique de la conception virginale est devenu objet de doutes et de contestations dans le catholicisme [1]. Nous avons dressé ailleurs un état de ces remises en question [2]. Le présent article voudrait aborder le problème-clé: celui du sens de la conception virginale, la question décisive étant finalement la suivante: Le sens du dogme implique-t-il nécessairement ce que Karl Barth appelle « le miracle de la naissance virginale » ?

I. – Critiques, présupposés, sens

Situons d'abord les aspects du problème. L'historicité de la conception virginale peut être considérée sous trois rapports principaux: la critique scientifique, les présupposés, le sens.

A) La critique scientifique: textuelle, littéraire, historique est légitime sur son terrain. Il convient de la stimuler, non de l'entraver: c'est clair après Vatican II [3]. Nous réservons, sur ce point, une autre étude dont les grandes lignes ont été esquissées dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 53 (1970) 299. 301-303.

[1] Sur la critique de la conception virginale dans le protestantisme du XVIIe au XXe siècle, deux bonnes études ont été publiées: Boslooper Th., *The Virgin Birth*, London 1962; Köster H. M., *Die Jungfrauengeburt als Theologisches Problem seit David Friedrich Strauss*, dans *Jungfrauengeburt gestern und heute*, Essen 1969, 35-88.

[2] Sur les remises en question catholiques de l'historicité, voir Laurentin R., *Bulletin sur la Vierge Marie*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 54 (1970) 291-303. Pour la défense de la doctrine traditionnelle sur le caractère corporel de la virginité: Balić C., *La verginità di Maria e la problematica teologica*, dans Fagiolo V. et Concetti G., *La collegialità episcopale per il futuro della Chiesa*, Firenze 1969, 301-316; Galot J., *La conception virginale du Christ*, dans *Gregorianum* 49 (1968) 637-666, et *Civiltà Cattolica* (19 avril 1969).

[3] Vatican II, *Gaudium et spes*, n. 62 § 7.

B) L'exercice de la critique est dirigé par des présupposés ordinairement implicites qu'il importerait de tirer au clair, car ils déterminent, de l'intérieur, toute l'herméneutique.

Or, les présupposés qui habitent les esprits d'aujourd'hui sont en contradiction avec ceux qui orientaient les esprits des siècles passés. Autant la mentalité ancienne était prédisposée à l'accueil du miracle de la conception virginale, autant les esprits modernes y répugnent.

Les chrétiens des siècles passés avaient un penchant pour les interventions directes de Dieu dans l'ordre des causes secondes. L'homme d'aujourd'hui y est allergique. Il les ressent comme un attentat au déterminisme du monde et à la transcendance de Dieu:

« Certains théologiens répugnent à considérer la conception virginale comme fait corporel, parce que, selon leur conception, Dieu ne se passe jamais des causes créées (*causas creatas numquam praeterire*), mais opère toutes choses dans le monde par les causes créées en usant de leurs ressources propres (*eorum viribus utendo*) »[4].

Les chrétiens des siècles passés étaient portés à multiplier les privilèges du Christ et de Marie. Notre temps les a trouvés semblables aux autres hommes, soumis à la condition commune et à « toutes nos infirmités, sauf le péché » (*Heb.* 4, 15).

Les siècles passés dépréciaient la sexualité, en exaltant inconditionnellement la virginité. Notre temps a découvert les valeurs incontestables de la sexualité, son importance inaliénable. Il se méfie de la virginité comme d'une valeur ambiguë. Il est porté à la déprécier.

La mentalité actuelle est largement tributaire d'un certain idéalisme qui tend à dissocier corps et âme. Elle accepte la grâce de Dieu dans « l'ordre spirituel », mais il lui paraît incroyable qu'elle s'étende à l'ordre corporel.

Dans cette ligne, on s'attache à démythiser, à réduire au spirituel, à l'existentiel, ce qui relève du domaine sensible et corporel.

Ces présupposés convergents portent à récuser la réalité physique de la conception virginale. Il importe de ne pas les subir aveuglément.

Un théologien de tendance critique, à qui je soumettais ces présupposés, me répondait qu'il faut également prendre conscience des présupposés qui tendraient à maintenir artificiellement la thèse classique. Il signalait les suivants:

[4] Reponse des évêques hollandais à la Congrégation de la foi, 25 mars 1967, cf. *De christologia*, g, dans *La documentation catholique* (23 juin 1968).

1) Méconnaissance des moyens humains par lesquels Dieu réalise le Salut (ici la paternité humaine est exclue de la réalisation de l'Incarnation).

2) Méconnaissance des moyens humains par lesquels la Révélation est transmise: le langage, donc tous les présupposés du langage. On tend à interpréter matériellement les récits de l'Evangile de l'Enfance dont le sens est fonction d'un genre littéraire appelant une herméneutique. On méconnaît que toute parole révélée n'est donnée que dans une théologie humaine, relative à une culture.

3) L'identification du surnaturel avec le non naturel ou avec une intervention de Dieu dans l'ordre des causes secondes.

4) Un besoin de défendre à tout prix le principe du célibat et de la virginité (communication privée).

Les présupposés sont comme le vent qui souffle sur la recherche de chaque époque. Il serait aussi fou de n'en pas tenir compte que de s'y abandonner. Comme le navigateur à voile, le chercheur doit tenir compte du vent pour faire librement sa route vers le cap de la vérité.

Il importait de signaler ces ressorts cachés afin de ne pas y être pris comme à des pièges.

Nous entendons « signaler » – non pas résoudre – ce problème, qui est loin d'être mûr et sera l'objet d'une étude ultérieure. Il faudrait, en effet, mesurer l'influx et la valeur propre de chacun de ces présupposés. Pour cela, il faudrait en identifier les racines, sur le terrain culturel et psychanalytique.

Sur le terrain culturel, le milieu ambiant: hellénique, oriental ou juif, attribue parfois aux héros ou aux dieux, des naissances merveilleuses. Et les récits de la conception virginale transcendent la mythologie du temps, un peu comme le Yahwisme transcende les théologies qui avoisinent Israël. Plus précisément la mythologie est idéalisation des réalités du cosmos: pour les déesses-mères, exaltation des puissances naturelles de la vie et de la féminité, alors que le mystère de l'Annonciation apparaît comme la libre réponse d'une humble femme, la Vierge Marie, à la réalisation historique du Salut. Nulle influence précise des mythes avoisinant n'a pu être établie, et les analogies qu'on a parfois soulignées sont plutôt moins frappantes que celles qu'on trouve dans la littérature mexicaine: « Quetzalcoatl... doué de toute science, sagesse et parole », parce qu'il « fut conçu par sa mère Chilmalman quand le dieu père universel souffla sur elle »[5]. Or, il est ici clair qu'il n'y a pas d'influence, ni dans un sens, ni dans un autre.

[5] Bosllooper, op. cit., 136.

Cette constatation et d'autres conduisent à un problème plus radical que celui du milieu culturel: l'influence des structures mentales à travers lesquelles l'homme prend conscience de lui-même, de sa destinée, de son rapport aux autres, au monde et à Dieu même. Jung parlait à ce sujet « d'archétypes », mais il serait prématuré de s'engager sur ce terrain mouvant et de discuter ces schémas dont la psychanalyse s'efforce d'établir la genèse et la cartographie. Pour s'en tenir à un point-clé, qui demanderait à être situé dans un ensemble complexe: l'homme se représente spontanément la naissance issue de la sexualité comme engendrant à la contingence, à la mort, à la culpabilité, à la frustration, comme répugnant donc à la condition d'un être qui préexiste, qui échappe radicalement à la contingence et ouvre aux hommes un accès à une éternité.

Ce constat est une arme à deux tranchants:

On pourrait dire, la psychanalyse converge avec les thèmes de la tradition chrétienne, celle des pères, là où ils disent: « Un Dieu ne pouvait naître que d'une vierge ». On verrait là une sorte de confirmation. On pourrait dire aussi: ces thèmes sont une pure projection du psychisme, ce qui exclut l'historicité.

Nous ne nous engagerons, ni dans cette apologétique, ni dans cette critique, hâtives et dérisoires, l'une comme l'autre.

En attendant que ce continent intérieur soit exploré, situons le problème avec le recul et l'humilité nécessaires: Tout homme, formé dans le sein maternel, engagé dans une croissance exaltante et menacée, appelé à retomber finalement dans la mort, ne prend conscience de son rapport au monde, de sa destinée, qu'à travers cette expérience dynamique fondamentale de son existence. Ainsi se forment dans la psychologie de tout homme, les archétypes, schèmes, mythes, images, symboles, comme on voudra les appeler, et les articuler. Notre connaissance naît de l'existence ainsi conditionnée, elle est tributaire de ce conditionnement. L'homme ne peut pas plus penser sans cela qu'il ne pourrait parler sans mots et sans langage. Il faut accepter ce substrat nécessaire de la connaissance. Ce sont là des moyens, souples, malléables, susceptibles de prendre maintes formes que l'intelligence peut, dans une large mesure, maîtriser. La Révélation passe aussi par ces humbles moyens humains. Là comme ailleurs, ne réduisons pas l'objectivité à la subjectivité, la connaissance à ces moyens et conditionnements. Autant il est important de les étudier, autant il faut se garder d'en exagérer systématiquement les déterminismes. Comme Dieu assume la nature humaine dans le mystère de l'Incarnation, l'Esprit-Saint assume l'étoffe et les structures propres au psychisme et à la connaissance humaine, dans la Révélation.

C) Il fallait situer ce formidable problème des présupposés – sur lequel nous nous réservons de revenir dans des études ultérieures – avant d'aborder ce qui sera l'objet précis de la présente étude: le problème du sens.

Situons d'abord ce problème historiquement.

II. – Le sens dans l'histoire

Il ne s'agit pas ici de faire l'historique de la doctrine, mais de situer les étapes significatives de l'explicitation du sens à travers les siècles.

A. – *L'Ecriture*

Le lieu originel et principal, c'est l'Ecriture, objet de tant de discussions. Tenons-nous en à deux observations globales:

1) Souvent, aujourd'hui, on voit dans les récits de la conception virginale, un simple moyen d'exprimer la filiation divine. Cette explication est artificielle, en ce qui concerne Matthieu dont le récit de l'Enfance présente Jésus comme Fils de David et de Joseph, sans le dire Fils de Dieu. Il faut dire plus: *Matth.* 1 se propose avant tout de manifester la filiation davidique de Jésus par Joseph, en sorte que la conception sans père humain embarrasse l'évangéliste. Il s'en tire en attribuant à Joseph (peut-être sous l'influence des *Septante*) l'imposition du nom qui revient à Marie, selon l'hébreu d'*Is.* 7, 14 comme selon *Luc* 1, 31.

Si, par contre, on peut voir, chez Luc, un rapport entre conception virginale et filiation divine, on étriquerait la signification en la réduisant à cela. Plus profondément, la conception virginale apparaît, qu'il s'agisse de Luc ou de Matthieu, comme signe de la gratuité du don de Dieu, de la nouvelle création et de sa portée eschatologique.

2) Certains auteurs tendent à considérer les deux récits de la conception virginale comme des blocs erratiques, étrangers au reste du Nouveau Testament. Ce n'est pas tout à fait exact. *Jn.* 1, 13, qui semble en référence implicite mais intentionnelle à *Lc.* 1, 35, en dégage le sens

avec vigueur. Quelle que soit, en effet, la lecture qu'on en fasse, soit au pluriel:

> « Ceux qui croient en son nom,
> *ceux* que ni le sang, ni le vouloir de la chair,
> ni le vouloir de l'homme,
> mais Dieu a engendrés »;

soit au singulier:

> « Ceux qui croient au nom de
> *celui* que... Dieu a engendré ».

J. Galot vient de revaloriser cette dernière lecture par une analyse patristique assez neuve: les six textes les plus anciens, d'Ignace d'Antioche à Tertullien, semblent témoigner du singulier. Le pluriel viendrait d'une influence gnostique, vers 160-190 [6].

Mais quelle que soit la lecture, le texte johannique ne considère pas la naissance du Christ isolément. Il vise dans la même perspective la naissance éternelle, sa manifestation dans la chair (« ce que nous avons vu, ce que nous avons touché du Verbe de vie », 1 *Jn.* 1, 1 et *Jn.* 1, 14), enfin son prolongement dans ceux qui renaissent, identifiés au Christ, de l'eau et de l'Esprit. Nous y reviendrons.

B. – *L'explicitation du sens*

Nous ne nous arrêterons pas aux apocryphes, parce qu'ils dévient vers l'anecdote et matérialisent le sens sur un terrain étroitement ritualiste et gynécologique, mêlé d'affabulations, tel que le constat de virginité, attribué à Salomé après la naissance de Jésus dans le *Protévangile de Jacques*, 19. Ces développements foisonnants et gratuits obscurcissent le sens [7].

Nous ne nous arrêterons pas non plus à Ignace d'Antioche, quoiqu'il soit le premier à parler abstraitement de la « virginité » de Marie [8].

---

[6] GALOT J., *Etre né de Dieu* : *Jn. 1, 13*, Rome 1969.

[7] Sur le développement mythologique des apocryphes et son sens, voir LAURENTIN R., *Mythe et dogme dans les apocryphes*, dans *De primordiis cultus mariani. Acta congressus mariologici-mariani, in Lusitania anno 1967 celebrati*, IV, Rome 1970, 13-29. Les développements des apocryphes sont ici légendaires et mythologiques: notamment le constat de virginité par la sage-femme Salomé, après la naissance des Jésus. C'est sans valeur pour le problème du sens.

[8] IGNACE D'ANTIOCHE, *Eph.* 19. Cf. GILA A., *La Vergine nelle lettere di S. Ignazio di Antiochia*, Torino 1968, 13 et 17.

C'est à partir du IIIe siècle, et surtout à la charnière du IVe et du Ve siècles que se fit l'explicitation du sens de la conception virginale et de sa portée. Ce développement fut stimulé par le mouvement ascétique où l'on réalisait l'expérience de la virginité, liée d'ailleurs à celle du jeûne. C'est là que se trouvent principalement les textes que nous aurons à citer au paragraphe suivant.

C. – *La régression*

Les périodes patristique tardive et post-patristique n'apportent rien de bien nouveau, sauf peut-être les spéculations post-augustiniennes sur la nécessité de la conception virginale pour éviter au Christ la contamination du péché originel: comme si la transmission de ce péché était l'inévitable effet du désordre et de l'impureté impliqués dans toute union conjugale. M. Schmaus rejette sans ambage ce développement. Il écrit:

> « Inadmissible est l'opinion de certains pères de l'Eglise (Ambroise, Augustin), qui trouvent que la conception virginale aurait été nécessaire pour que le péché originel ne pût contaminer Jésus. Une telle conception surestime ce qui est purement biologique dans le péché originel et sous-estime la puissance de Dieu ... De telles spéculations n'ont pas droit d'asile dans le christianisme » [9].

Pourtant, le théologien protestant Karl Barth récupère quelque chose de cette doctrine. Pour lui, le « Natus ex Virgine » n'est point cause ou condition nécessaire, mais *signe* de la liberté du Christ à l'égard du péché originel. Barth va jusqu'à dire:

> « Si la naissance de Jésus ne doit rien à l'union des sexes, c'est à cause du péché qui la dénature, et non pas à cause de ce qu'elle a de naturel » [10].

A l'exception de ce thème discutable, la perception du sens est en régression, de la fin de l'ère patristique et surtout du XIVe siècle jusqu'au XXe.

Alors que le *sens* de la conception virginale suscitait aux IVe-Ve siècles des textes denses et variés, dans les traités modernes de mariologie, au contraire, le sens passait à l'arrière-plan de la formule dogmatique abstraite, parfois jusqu'à disparaître. Le changement de perspec-

---

[9] SCHMAUS M., *Dogmatik und Exegese zur Jungfrauengeburt*, dans *Jungfrauengeburt gestern und heute* (*Mariologische Studien*, 4), Essen 1969, 222.

[10] BARTH K., *Dogmatique*, vol. I, t. II, fasc. 1, traduction française, Genève 1954, 177.

tive s'est instauré lentement, insensiblement. La conception virginale, exprimée dans les mêmes termes fondamentaux, était toujours considérée comme mystère. Mais le mystère était de moins en moins perçu comme lumière de l'invisible dans le visible, de plus en plus comme obscurité. On le définissait comme une donnée incompréhensible à laquelle il s'agissait de donner une adhésion de l'esprit. Le mystère était considéré comme admirable et non comme exemplaire.

En référence aux deux mots qui signifient le miracle selon l'Evangile: σημεῖον (signe) et τέρας (prodige), on serait tenté de dire qu'on voyait dans la conception virginale, non plus un signe chargé de sens, mais un prodige physique, et, si l'on peut dire, un monstre biologique. A l'intérieur de cette perspective négative et de cette équivoque, un malaise se développait secrètement. Et c'est là, sans doute, une des raisons pour lesquelles le dogme de la conception virginale s'est révélé si fragile dans les esprits des catholiques, lorsque, à une date très récente (1965-1967), il commença d'être mis en discussion. C'est que cette affirmation doctrinale était comme le grain semé sur le roc dont parle l'Evangile. Un rien suffisait pour le balayer.

Lorsque la critique allemande remit en question l'historicité de la conception virginale au XIXe siècle, la théologie catholique réagit par une apologétique du miracle qui restait sur le terrain des adversaires. Les défenseurs de la virginité tentaient de se faire méthodologiquement positivistes, face aux positivistes. De là une double défaillance de leurs entreprises: elles demandaient aux textes plus qu'ils ne pouvaient donner, et elles tendaient à les traiter comme les pièces d'une histoire événementielle de type positiviste, alors qu'il s'agit d'écrits rédigés dans la foi et pour la foi.

Cette apologétique oubliait de scruter le sens des récits bibliques à ce niveau.

Même les commentaires de Lagrange sur *Lc.* 1-2 n'échappent pas à cette double faiblesse, si grands que soient leur mérite et les épreuves qui ont étriqué le labeur de ce grand pionnier.

D. – *Résurgence du sens*

Le cycle stérile de la critique rationaliste et de l'apologétique historiciste a été brisé sous l'influence de deux facteurs qu'il nous faut maintenant situer: le rebondissement de la foi et le retour aux sources.

1) Le protestantisme, qui avait accepté le défi de la critique, avait

pris la mesure d'un grave problème: il est impossible de donner la *preuve* historico-scientifique de faits miraculeux, tels que la conception virginale, ou même la résurrection du Christ. Pourtant, la foi restait intacte, car elle repose non sur la critique historique, mais sur le témoignage de Dieu. Les croyants ainsi culturellement formés se sont donc attachés à dégager la signification salvifique de la Parole de Dieu. Ils ne voyaient plus dans les miracles une preuve de la foi. Ils y voyaient encore un objet de foi, lourd d'un sens qu'ils s'attachaient à déchiffrer.

On trouverait déjà quelque chose de ce genre chez Kant[11], Hegel[12], Schleiermacher[13], au XIXe siècle, quoique le sens de la Révélation y soit très affaibli. On trouverait davantage chez Dibelius[14] et Bultmann[15]. Si leur démythologisation apparaît souvent aux catholiques comme une entreprise de destruction, elle avait pour eux une portée constructive. Ils avaient reçu la démythologisation comme un héritage culturel avec ce qu'elle impliquait de négatif, de réducteur, de destructeur dans une perspective positiviste ou rationaliste. Ils tentaient de retrouver, néanmoins, le sens de la Parole de Dieu, en dépit des difficultés accumulées par la critique et de l'impossibilité de les résoudre sur le terrain du pur positivisme. Cette recherche misait, en définitive, sur le témoignage de Dieu dans le coeur des croyants: ce témoignage dont parle l'Ecriture[16], et qui a pour fonction, non de révéler objectivement la Parole, mais d'éclairer le sens même de la Parole de Dieu dans le coeur des croyants.

On peut distinguer ici deux courants dans la pensée protestante:

a) L'un retrouve le sens par un biais essentiellement anthropologique: le sens « pour moi », le sens existential, selon Bultmann. Cet exégète dont la réflexion est centrée sur la mort et la résurrection du Christ ne s'est guère intéressé à la conception virginale, assurément

---

[11] Sur Kant, voir BOSLOOPER (cité ci-dessus, note 1), p. 88-89. 92-93.

[12] Sur Hegel, voir ibid., p. 88-91 et 93-94.

[13] Sur Schleiermacher, voir ibid., p. 91-93, etc.

[14] DIBELIUS M., *Jungfrauensohn und Krippenkind. Untersuchungen zur Geburtsgeschichte Jesu im Lukas-Evangelium*, 1e éd. 1919; 2e édition révisée 1932, dans *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaft. Philosophische-Historische Klasse* 4, Heidelberg. Nous citons la réédition dans *Botschaft und Geschichte, Gesammelte Aufsätze*, 1. *Zur Evangelienvorschung*, Tübingen 1953, 1-78.

[15] BULTMANN R., *Kerygma und Mythos*, I, 41. Cf. MARLÉ R., *Bultmann*, Paris, 1e édition, p. 148; 2e édition, p. 246. On trouverait d'autres allusions, très brèves, dans sa *Théologie du Nouveau Testament*, p. 501, etc.

[16] *Mt.* 11, 25; 1 *Cor.* 2, 9-12 (cf. 2 *Cor* 4,6); *Héb.* 8, 10-12 (cf. *Jér.* 33-34); *Jn.* 6, 45; 14, 26; 16, 12-13; 1 *Jn.* 2, 20 et 27; 5,10. Tous ces textes ont été mis en lumière par DE BROGLIE G. dans son cours inédit *De Fide*.

moins centrale. Il n'en parle qu'épisodiquement, en référence à Dibelius. Et ce dernier voit dans la conception virginale non pas un *mythe*, avec toute la richesse que cela implique, mais une *légende* édifiante. Le sens qui peut être discerné dans une telle perspective est évidemment réducteur de l'historicité. Il s'agirait là d'une manière, pour la communauté chrétienne, d'affirmer la divinité du Christ et un certain idéal moral.

T. Boslooper[17], ministre de l'Eglise réformée d'Amérique, professeur à l'Union Theological Seminary (New York), qui a consacré à l'histoire de ce débat un livre excellemment documenté, en reste à ces deux éléments: les récits de la conception virginale ont valeur d'enseignement, parce qu'ils inculquent la divinité du Christ et la valeur du mariage monogamique.

La dernière conclusion parait assez paradoxale. Pourquoi la Révélation aurait-elle recouru à un mythe de virginité pour exalter la sainteté du mariage ? Certes, un idéal de virginité bien compris a valeur stimulante pour le mariage, et réciproquement. Pour un homme marié, l'exemple de moines contemplatifs est vivifiant, et vice versa. Mais, pour que cette édification mutuelle soit authentique, ne faut-il pas qu'il s'agisse réellement de mariage d'une part, et de virginité d'autre part ?

Pourtant, l'intention de Boslooper est positive. Il entend reconnaître l'authentique valeur dogmatique des récits bibliques:

« L'enfantement virginal de Jésus doit être cru et maintenu au XXe siècle comme il l'était au I^e^ et au IIe. C'est une expression de christologie populaire... édifiante. Cette croyance et la confession de foi [du *Credo*] sont fondamentales pour l'expression du christianisme comme communauté. L'absence de la naissance virginale dans la mission chrétienne contemporaine à l'égard du monde est impensable. L'acceptation et la compréhension de cette naissance virginale en un temps oecuménique sont impératives »[18].

C'est à ce courant de démythologisation que se rattache le catholicisme critique. P. Schoonenberg[19] ou H. Halbfas[20], par exemple,

[17] BOSLOOPER, op. cit., 232.

[18] Ibid.

[19] SCHOONENBERG P., « *De nieuwe Katechismus* » *und die Dogmen*, dans *Documentation des holländischen Katechismus in deutscher Übersetzung*, Freiburg 1967, 14-39, où on lit notamment: « La naissance virginale est une expression poétique de la filiation divine particulière de Jésus ».

[20] HALBFAS H., *Fundamentalkatechetik*, Stuttgart 1968, 200, où on lit notamment: « Le mystère de Jésus est fondé non dans le sens ni dans la volonté de la chair, ni dans la volonté de l'homme, mais en Dieu... le *theologoumenon* de la naissance virginale signifie la foi en Jésus Fils de Dieu ».

voient là un témoignage de la gratuité de cette naissance, qui pour l'essentiel, ne procède « ni de la chair, ni de la volonté de l'homme, mais de Dieu » (*Jn.* 1, 13), puisque le Fils de Dieu, assumant l'humanité, est réellement né parmi les hommes. Dans cette même ligne, le *Catéchisme hollandais* – qui fait abstraction de l'historicité – présente les récits des deux Evangiles de l'Enfance comme témoignage du don de Dieu:

« Bien des enfants furent... donnés à Israël comme fruits d'une promesse. Jésus l'est au plus haut degré. Quand il vient au monde, c'est tout un peuple qui implore sa naissance... Il est, plus que tout autre, enfant de la promesse, Celui qu'appelle le désir le plus profond de toute l'humanité. Il naît tout entier de la grâce, tout entier de la promesse: ' Conçu de l'Esprit-Saint ', le don par excellence de Dieu à l'humanité.

C'est ce qu'expriment les évangélistes Matthieu et Luc en annonçant que Jésus n'est pas né de la volonté d'un homme. Ils proclament que sa naissance, bien plus encore que la naissance de n'importe quel homme, dépasse infiniment les possibilités de l'homme. Voilà le sens profond de l'article du *Credo*: ' Né de la Vierge Marie '. Il n'existe rien dans le sein de l'humanité, rien dans la fécondité humaine, qui puisse le procréer, Lui dont dépend toute la fécondité humaine, tout le devenir de notre race, car c'est en Lui que tout est créé. Cet enfant promis, l'humanité ne le doit à personne d'autre qu'à l'Esprit de Dieu. Il ne tire son origine ' ni du sang, ni du vouloir de la chair, ni du vouloir de l'homme, mais de Dieu ' »[21].

b) L'autre pôle d'interprétation est représenté par K. Barth dont la perspective n'est plus anthropocentrique, mais théocentrique. Sa théologie est dominée par la transcendance de Dieu et de sa Parole, plus que par la genèse humaine du Salut. Il accepte le réalisme de la conception virginale comme une partie intégrante du dogme. Il atteint ainsi le sens, non par voie de démythologisation réductive, en vidant les récits de l'Enfance de leur historicité, mais en reconnaissant dans l'événement rapporté par les Evangiles l'impact gratuit et transcendant de Dieu dans l'histoire du Salut.

Quelles que soient les lenteurs, les limites et la diversité des formes de cette redécouverte, on assiste ici à une restauration du sens, bénéfique à la fois, pour le courant critique absorbé dans un processus réducteur de la foi et pour la théologie « traditionnelle » polarisée par la matérialité de l'événement historique et biologique; il y a bénéfice, de part et d'autre, à retrouver la signification profonde de la foi.

[21] *Catéchisme hollandais* (traduction française), Toulouse 1968, 106-107, et la nouvelle rédaction de ces pages, éditée dans le supplément, *Les grands points discutés du Catéchisme hollandais* (fascicule joint à l'édition précédente), p. 22-24.

2) L'autre facteur de restauration fut tout simplement la redécouverte des pères qui avaient été grandement oubliés ou méconnus. On trouverait des pionniers de ce courant au XIXe siècle. Mais c'est au XXe que se situent les trois études marquantes à cet égard.

a) En 1907, dans le cadre de son traité *La Mère de Dieu et la Mère des hommes*, Terrien [22] remet en lumière, de manière massive et substantielle, nombre de textes et de thèmes patristiques. Il insiste sur la corrélation étroite établie par les pères entre la divinité du Fils et la conception virginale; corrélation qui tend à prendre chez eux, la forme d'une nécessité: Dieu ne pouvait naître que d'une Vierge, et la naissance virginale ne peut être que celle d'un Dieu.

b) En 1949, J. Bover [23] reprend à frais nouveaux l'explication des pères dans le même sens, mais avec le souci spéculatif d'établir la notion de « virginité transcendante comme principe central de la mariologie ». A l'occasion de cette spéculation, il passe en revue quantité de textes et de thèmes suggestifs.

c) En 1950, le livre de A. Müller, *Maria-Ecclesia*, réalise une autre étape. Il aborde, de l'intérieur, la pensée symbolique des pères et les thèmes qui en sont les ressorts, en fonction du rapport Marie-Eglise. Il met ainsi en lumière l'identification entre foi et conception virginale, qui est un ressort de la pensée des pères. Il en tire d'ailleurs un principe fondamental pour la rénovation de la mariologie [24].

Pour éviter de nous répéter, nous n'avons pas détaillé cet aperçu historique, destiné à situer les textes que nous allons maintenant présenter synthétiquement.

III. – ASPECTS DU SENS

Le mystère de la conception virginale est grandement éclairé par le principe suivant: l'irruption de Dieu dans l'histoire présente deux faces dont il est difficile de situer l'articulation: immanence et transcendance, intégration et rupture. Saint Ambroise formule ce principe de manière limpide:

> « Vous trouverez dans le Christ beaucoup de choses selon la nature, et beaucoup de choses au-dessus de la nature.
>
> Suivant la condition de nature, il a été formé dans le sein d'une femme, allaité par une femme.
>
> Au-dessus de la condition de la nature, une Vierge l'a conçu, une Vierge l'a engendré, afin que votre foi crût en lui et en Dieu qui renouvelait la nature de l'homme » [25].

Ainsi la Vierge a-t-elle enfanté « inusitato modo sed usitato munere » (« de manière extraordinaire, mais selon la fonction ordinaire », comme une autre mère) [26].

Où se situe le clivage entre ce que le Christ assume ainsi selon la nature, sans la modifier, et l'impact du renouvellement salvifique, entre son insertion dans le monde et la recréation du monde qu'il accomplit? Dans quelle mesure les oeuvres du Christ sont-elles humaines (ἀνθρώπινα) ou surhumaines (ὑπὲρ ἄνθρωπον) selon les expressions de saint Athanase [27]? C'est là un des problèmes fondamentaux de la théologie.

L'Ecriture et la Tradition attestent ces deux aspects de manière irréductible. La vie du Christ est « secundum naturam », car il « est né de la femme », « établi sous la loi » (*Gal.* 4, 4), il a été artisan à Nazareth, il a subi la passion, il est mort de mort violente. Mais les mêmes sources attestent un dépassement de la nature: non seulement la prédication de l'Evangile, mais les miracles, le mystère de la transfiguration, la marche sur les eaux, le domaine inaliénable du Christ sur sa propre vie que nul ne peut lui enlever (*Jn.* 10, 18; 18, 6), enfin, la résurrection: quelle que soit la manière, instauratrice ou réductrice d'interpréter ces données évangéliques. La conception virginale est le point de départ de cette série. Nous sommes tentés aujourd'hui de la « réduire ». Mais ce choix (αἵρεσις) évacue un des pôles de la Révélation.

Les développements sur le sens de la conception virginale sont très variés, très difficiles à classer. Après diverses tentatives qui nous ont convaincus de l'impossibilité de traiter à part « un sens marial », nous retenons deux pôles où la Vierge se trouve impliquée: la conception virginale est signifiante par rapport au Christ et par rapport au Salut.

---

[22] TERRIEN J. B., *La Mère de Dieu et la Mère des hommes.* 1e partie, t. 2, Paris 1907, 153-163.

[23] BOVER J., *La maternidad divina en la mente de los Padres*, dans *Estudios Marianos* 8 (1949) 184-256.

[24] MÜLLER A., *Maria-Ecclesia. Die Einheit Marias und der Kirche*, Freiburg (Suisse) 1951.

[25] ST. AMBROISE, *De Incarnatione*, c. 6 n. 54 (PL 16, 832).

[26] Ibid. c. 9 (PL 16, 843).

[27] ST. ATHANASE, *Oratio de Incarnatione*, n. 48 (PG 25, 184).

A. – *Sens par rapport au Christ*

Pour les pères, la signification de la conception virginale est essentiellement christologique. Ils ne séparent pas la naissance temporelle de la naissance éternelle du Fils de Dieu, et de la naissance ecclésiale qui s'accomplit par la foi et le baptême.

Pour commenter ces textes, on serait tenté de parler de trois naissances: divine, humaine et mystique. Il faudrait dire alors que chacune des trois naissances est type de la suivante et révélation de la précédente, en sorte que la seconde, la naissance de Bethléem est à la fois, révélation et type: elle est signe de la naissance éternelle du Fils de Dieu et modèle de la nouvelle naissance par la foi, l'eau et l'Esprit.

Mais plus profondément, selon la perspective symbolique des pères, il s'agit moins de *trois* naissances que *d'une seule* naissance répandue et communiquée dans le Christ, et de là, dans les chrétiens. Chacune est contenue dans la précédente et manifestée par la suivante.

Ainsi disions-nous que *Jn.* 1, 13 vise les trois naissances en une seule formule, sans aucune perspective de multiplicité, d'addition, ni de comparaison. Ce que ce verset entend signifier, c'est la manifestation et la diffusion visible en ce monde de l'unique naissance, manifestée dans la chair pour être communiquée à tous les croyants, et pour prolonger en eux la filiation divine. Les pères ne s'expriment pas en termes de comparaison analogique et de raison formelle, mais d'identification symbolique. Ainsi est-il souvent difficile de dire dans quelle mesure les textes anciens parlent plus précisément de « l'une » ou de « l'autre » naissance, comme nous dirions aujourd'hui. Ce sont, pour eux, les aspects d'un seul mystère perçu à partir du don de filiation, selon lequel tout croyant peut dire: « Abba Père » (cf. *Rom.* 8, 15), par identification au Fils de Dieu-Sauveur. Peu importe, en cette perspective, s'ils disent que le croyant donne de nouveau naissance au Christ dans son coeur, ou bien qu'il achève la naissance du Christ en son corps qui est l'Eglise.

1. – Signe de la filiation divine

Selon les pères, la conception virginale atteste que le Christ est Fils de Dieu. Plus précisément, elle manifeste la filiation divine et sa nécessaire unité. Ce thème est fréquent chez les latins comme chez les grecs:

Tertullien († avant 220): « Si le Christ est né de l'homme, il est clair, dès lors, que c'est d'une Vierge. Sans quoi il y aurait deux pères: Dieu et un homme, au cas où la Mère ne serait pas Vierge » [28].

Lactance († après 307): « Afin qu'il apparaisse, même dans l'homme, que le Christ est céleste, il a été créé sans l'oeuvre d'un père, car il avait Dieu pour Père spirituel; et comme son Père spirituel est Dieu, sans qu'il y ait de Mère, de même sa Mère corporelle est Vierge sans qu'il y ait de père » [29].

Proclus (début du ve siècle): « Un seul Fils ne peut naître de deux pères ». – « Celui qui est sans mère dans les cieux est sans père sur la terre ». – « Un seul et même [Fils] est sans mère comme créateur et sans père comme créature » [30].

La théologie classique a explicité ce thème en disant:

Il n'y a qu'un seul Fils du Père et une seule filiation. En assumant la filiation divine, le Christ ne devient pas un autre Fils et ne contracte pas une autre relation à l'égard d'un autre père. Il manifeste l'unique filiation dont l'incommunicabilité transcendente est attestée par l'expression du Christ: « Mon Père et votre Père » (*Jn.* 20, 17). Lui seul dit « *mon* Père », et aux autres hommes, il apprend à dire, en lui et collectivement, « notre Père ».

Corrélativement, il n'y a qu'un seul Père dont toute paternité procède au ciel et sur la terre (*Eph.* 3, 15). De là, ce précepte du Christ (si négligé dans l'Eglise): « N'appelez personne Père sur la terre » (*Mt.* 23, 9). Cette exclusive est relative pour ceux qui ont été engendrés par la volonté de l'homme et régénérés par grâce. Elle prend une valeur absolue pour celui qui est né Fils de Dieu.

J. Galot développe ainsi cet aspect du mystère:

« Il ne suffit pas d'affirmer la filiation divine unique du Christ. Il faut affirmer que cette filiation s'est inscrite dans la chair en vertu d'une génération où il n'y avait pas de père humain... Le Fils de Dieu devait s'incarner en révélant dans son origine sa filiation divine. La maternité virginale par l'Esprit-Saint constitue le signe de la filiation divine, sa manifestation dans la chair...

Selon le plan divin, il ne suffisait pas à celui qui était Fils de Dieu par nature de prendre une nature d'homme. Il fallait encore qu'en tant qu'homme, il soit Fils de Dieu, engendré dans sa nature humaine, directement par Dieu. Ainsi

[28] Tertullien, *Adv. Marcionem*, IV, 10, 7 (CC 2, 563): « Si ex homine [natus est Christus], iam apparet quia ex Virgine ... Ceterum, duo iam patres habebuntur, Deus et homo, si non virgo sit Mater ».

[29] Lactance, *De divinis institutionibus*, IV, 25 (PL 6, 524): « Ut appareret etiam in homine illum esse coelestem, creatus est sine opera genitoris. Habebat enim spiritualem Patrem Deum, et sicut Pater spiritualis eius Deus sine matre, ita mater corporalis eius Virgo sine Patre ».

[30] Proclus, *Oratio* 1, *In Nativitate*, n. 3 (PG 65, 713. 716. 685). Cf. Bover, art. cit., 216.

la filiation divine se manifeste dans la naissance virginale, et elle fait plus qu'y apparaître en un symbole extérieur: elle s'y exprime par la voie de l'Incarnation. Ou si l'on veut, cette filiation divine prend toute sa consistance humaine dans la conception opérée par l'Esprit-Saint. Non pas qu'il y ait dans le Christ, comme certains l'ont prétendu, deux filiations divines. La filiation est *relation* de la personne du fils au père et elle est unique; mais elle ne demeure pas exclusivement de l'ordre de la divinité. Et dans l'Incarnation, elle assume la nature humaine où s'exprime, par l'origine virginale, la génération qui vient d'en-haut » [31].

Karl Barth disait, de manière analogue:

« En tant qu'homme, Jésus-Christ n'existe pas en vertu d'une possibilité inhérente à sa nature humaine, mais uniquement en vertu de son existence divine dans son Etre éternel de Parole, de Fils de Dieu. Son existence dans le temps est *une* avec l'existence éternelle qu'il possède en qualité de Fils engendré de Dieu le Père. Or, rappelons-nous ici, que, sur le plan humain, c'est précisément à son père qu'un fils doit tout ce qui caractérise son existence particulière: son nom, son état, son droit, son caractère, son individualité, son lieu historique. La conception de Jésus-Christ par un père humain ne pourrait donc absolument pas convenir pour servir de signe à l'homme Jésus, en tant que Fils engendré du Père dans l'éternité. Elle le désignerait, au contraire, comme un individu dont l'existence est différente et indépendante de celle de Dieu » [32], etc.

Ce thème heurte de front la plus sérieuse objection contre le miracle de la naissance virginale: une conception sans père humain est moins humaine, elle diminue l'authenticité de l'Incarnation, elle glisse du côté du monophysisme.

Nous retrouvons ici l'éternelle oscillation entre les tendances nestorienne et monophysite qui ont fait tour à tour exclure et affirmer par les Conciles la formule: Une nature du Verbe incarné – μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη [33]. A l'inverse des tendances monophysites, ne sommes-nous pas gagnés aujourd'hui par un nestorianisme galopant qui tend vers l'évacuation de la divnité du Christ ? Elle est haute, elle est étroite, la voie entre les deux précipices; et l'affirmation de l'unique filiation en est une face de l'arête vive, l'autre étant l'intégrité de la nature humaine du Christ.

Quant à la réponse à l'objection, elle tient en ceci: la conception virginale n'est pas *privation* d'un *père humain*, de même que le mystère de l'Incarnation n'est pas privation d'une *personnalité humaine*. Il est accomplissement positif de l'homme en Dieu, de l'immanence dans

[31] GALOT J., *La conception virginale du Christ*, dans *Gregorianum* 49 (1968) 658-659.
[32] BARTH, *Dogmatique*, vol. I, t. II, fasc. 1, p. 180.
[33] DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum*, n. 429 et 505.

la transcendance, selon un enracinement qui vient de la vie éternelle de Dieu pour conduire tous les hommes à cette même vie.

2. – Signe du Créateur

Pour les pères, la conception virginale manifeste l'identité du *Logos créateur*: « Qui donc jamais, parmi les hommes, s'est fait un corps d'une vierge seule ? », se demandait saint Athanase [34]. Et il avait déjà répondu plus haut:

« Il s'est formé un corps d'une vierge, afin de donner à tous une preuve manifeste de sa divinité; car Celui qui a fait cela, [il faut qu'il] soit aussi le créateur de tous les autres [τῶν ἄλλων ποιητής] » [35].

3. – Signe de préexistence

La conception virginale atteste la *préexistence* du Fils de Dieu. C'est ce que signifie Théodote d'Ancyre en comparant la naissance éternelle et la naissance temporelle du Verbe aux deux stades ou étapes de la formation du discours humain: invisiblement dans l'esprit de l'homme, et visiblement sur le papier:

« Puisque l'Unique est né du Père, comment peut-il de nouveau naître de la Vierge ? Il est né du Père par nature [τῇ φύσει], il naît de la Vierge par *économie* [δι'οἰκονομίαν]: là comme Dieu, ici comme homme. Car ton verbe aussi est fils de ton intelligence. Mais quand tu veux l'exprimer par des caractères et des lettres, ce verbe que ton esprit a enfanté, lorsque tu veux l'imprimer sur le papier, ta main écrit les lettres, et ainsi de nouveau, tu engendres ton verbe par ta main. Ce n'est pas qu'il reçoive son origine de la main qui écrit, ni qu'il vienne à l'existence quand la main trace les caractères. Mais, déjà né de l'esprit, il reçoit de la main qui imprime les caractères le commencement de sa manifestation visible.

Puisque l'exemple est évident et l'image familière, comparons donc l'image au prototype. A la place de ton esprit, voici le Père; à la place du verbe né de l'esprit [humain] voici le Verbe essentiel et subsistant, né du Père; là où ta main engendre en quelque sorte ton verbe par des lettres, voici la Vierge qui enfante le Verbe par son corps, Ce n'est pas qu' elle donne le commencement à la divinité par son enfantement. Non point ! Mais c'est qu'elle fait apparaître aux hommes le Dieu fait homme » [36].

Ce signe de préexistence, on pourrait tenter de le formuler de manière plus moderne et complémentaire, dans l'ordre, non plus de

[34] ST. ATHANASE, *Oratio de Incarnatione*, n. 49 (PG 25, 184).
[35] Ibid., n. 18 (PG 25, 128).
[36] THÉODOTE D'ANCYRE, *In Nativitate Domini*, 2, n. 7 et 8 (PG 77, 1377).

l'intelligence, mais de l'amour. On dirait alors: selon le plan de Dieu, toute nouvelle existence humaine naît de l'amour de deux êtres humains. Le Christ, Lui, préexiste. Son existence n'est pas contingence issue de la conjonction d'amours humaines, elle n'a pas à commencer d'être, mais à être manifestée. La naissance virginale atteste la préexistence du Christ, à la fois comme nécessité et comme principe transcendant de tout amour créé.

4. – Signes de transcendance et d'incorruptibilité

Selon les pères, le caractère virginal de la nouvelle naissance reflète, structuralement, en quelque sorte, le mystère du Dieu fait homme. Elle en est le signe connaturel. L'Incarnation, en effet, n'altère en rien la divinité du Christ. Corrélativement, elle n'altère pas la virginité de sa Mère.

Citons, ici encore un grec et un latin:

Théodote d'Ancyre: « Elle est devenue mère... et pourtant elle est restée vierge en engendrant le Verbe fait chair. Celui qu'elle enfante ainsi, la Vierge manifeste à la fois qu'il est homme et qu'il est le Verbe: qu'il est homme, elle le manifeste en devenant Mère; mais elle révèle qu'il est le Verbe en demeurant Vierge, comme auparavant. Elle n'a pas perdu ceci et assumé cela. Elle est devenue vierge, ce qu'elle était [déjà], et devenue Mère, ce qu'elle n'était pas: elle qui devait enfanter Celui qui se faisant homme continue d'être Dieu » [37].

Saint Augustin: « Une vierge conçoit... Pourquoi vous étonner ? Il fallait que Dieu naquît de la sorte quand il daigna se faire homme. Il l'a fait ainsi, Lui qui fut fait d'elle. Avant d'être fait, il existait, et tout puissant qu'il était, il a pu être fait en restant ce qu'il était. Il s'est fait sa Mère, tandis qu'il était auprès du Père, et quand il a été fait de sa Mère [*ex Matre*], il est demeuré dans le Père. Comment cesserait-il d'être Dieu en devenant homme, Lui qui a donné à sa Mère de ne point cesser d'être vierge en engendrant ? » [38].

Si tous ces aspects du sens de la conception virginale sont essentiellement christologiques, Marie est personnellement impliquée dans cette nouvelle naissance, révélatrice de la filiation divine, de la préexistence, de la transcendance et du mystère même de l'Incarnation.

De même que la procession du Fils de Dieu est décrite à la fois comme conception spirituelle d'un Verbe et génération substantielle d'un Fils, ainsi les pères voient-ils, en la naissance temporelle, une conception de l'intelligence ou du coeur par la foi, en même temps qu'une génération physique. Dans le cadre de leur perspective symbolique, ils identifient ces deux actes que nous aurions tendance à opposer l'un comme spirituel et l'autre comme corporel: d'où la formule que nous recontrerons plus loin: « Elle a conçu en son esprit avant qu'en son corps » [39]. La génération humaine du Christ, qui manifeste la génération éternelle et annonce typiquement la régénération spirituelle, participe au caractère spirituel de ces deux naissances, mais sans diminution de sa réalité corporelle. Elle est signe de la réalité invisible dans la réalité visible, selon l'essence même du mystère de l'Incarnation où le Verbe vient sauver l'homme fait à l'image de Dieu, corps et âme. Ceci nous conduit à un autre aspect du sens: l'aspect salvifique.

[37] THÉODOTE D'ANCYRE, *Homilia 5 in Nativitate*, n. 1, publiée en latin seulement, dans PG 77, 1413; texte grec publié par AUBINEAU M., dans *Orientalia christiana periodica* 26 (1960) 225.

[38] ST. AUGUSTIN, *Sermo* 186, *In Nativitate Domini*, n. 1 (PL 38, 999).

B. – *Sens par rapport au salut*

La conception virginale dont le sens tient à la Révélation même du mystère de l'Incarnation a, plus radicalement encore, une signification par rapport au Salut que l'Incarnation engage. Au principe de ses oeuvres, en effet, Dieu établit la perfection typique de ce qu'il entend réaliser universellement par l'accomplissement du Salut.

La conception virginale atteste d'abord la gratuité du Salut. La naissance du Christ procède d'une initiative mystérieuse qui échappe aux prises de l'homme et relève de Dieu seul. Le don absolu du Fils de Dieu ne vient pas de la chair et du sang. Et cela se traduit par un dépassement exceptionnel des déterminismes de nature.

Karl Barth a bien mis en relief cet aspect de la conception virginale:

« L'homme Jésus-Christ n'a pas de père. Sa conception ne relève pas de la loi commune. Son existence commence avec la libre décision de Dieu lui-même; elle procède de la liberté qui caractérise l'unité du Père et du Fils, liés par l'amour, c'est-à-dire par le Saint-Esprit. C'est là le domaine de la liberté de Dieu, et c'est de cette liberté de Dieu que procède l'existence de l'homme Jésus-Christ » [40].

La conception virginale signifie, selon les évangélistes eux-mêmes [41], le début de la nouvelle création: celle au terme de laquelle Dieu sera

[39] ST. LÉON LE GRAND, *Sermo 1 in Nativitate*, c. 1 (PL 54, 191): « ... prius conciperet mente quam corpore »; LAURENTIN R., *Court traité sur la Vierge Marie*, Paris 1967, 120.

[40] BARTH K., *Esquisse d'une dogmatique*, trad. française, Paris-Neufchâtel 1950, 96.

[41] Ce point a été manifesté à plusieurs reprises par A. FEUILLET, en dernier lieu, dans *Etudes Mariales* 25 (1969) 38-64.

tout en tous: « Une vierge l'a conçu, une vierge l'a engendré, afin que notre foi crût en Lui et en Dieu qui renouvelait la nature de l'homme », avons-nous entendu dire à saint Ambroise [42].

La conception virginale atteste la portée de la venue du Christ dans ce corps animal et raisonnable de l'homme, qu'il vient accomplir et sauver, non par l'*éros*, mais par une *agapè* qui transcende l'érotisme.

Enfin et surtout, elle manifeste le caractère des moyens que Dieu a choisis: non pas l'utilisation et l'exaltation des valeurs humaines, que sont la richesse, la puissance et la sexualité, mais le renoncement aux biens de ce monde: la pauvreté, l'humilité, le célibat pour le Royaume.

La conception virginale atteste la complaisance de Dieu pour ce qui est pauvre selon ce monde. La pauvreté, en effet, lui ressemble plus que la richesse, la puissance et la gloire humaines. Barth souligne que cette naissance ne doit rien aux triomphes de la chair, ni de l'orgueil viril:

« Dans toute génération naturelle, c'est l'homme, conscient de son pouvoir, fort de sa volonté, fier de sa puissance créatrice, l'homme autonome et souverain, qui se trouve au premier plan. Le processus de la génération naturelle ne serait donc pas un signe adéquat au mystère qu'il s'agit d'indiquer ici. Ce processus est, en effet, le signe de la puissance presque cosmique de l'éros humain. Pour désigner cette puissance en toute son ampleur, l'union sexuelle s'est toujours révélée comme un signe plus riche et plus significatif qu'aucun autre. Mais elle ne saurait entrer en considération comme signe de l'*agapè* divine, qui, elle, ne cherche pas son intérêt. La volonté de puissance et de domination de l'homme, telles qu'elles s'expriment en particulier dans l'acte sexuel, indiquent tout autre chose que la majesté de la miséricorde divine. Voilà pourquoi c'est la virginité de Marie, et non pas l'union de Joseph et de Marie, qui est le signe de la Révélation et de la connaissance du mystère de Noël » [43].

Il précise encore:

« L'histoire de l'humanité... est, en fait, une histoire de mâles, une histoire d'oeuvres et d'entreprises masculines... Même si l'histoire des sociétés avait commencé sous les auspices du matriarcat – dont on trouverait encore certaines traces aujourd'hui – ... la conscience historique de tous les peuples, Etats et cultures commence avec le patriarcat. L'action masculine caractérise l'histoire de ce monde...

Dans cette perspective, on saisit mieux toute la portée du signe du mystère de Noël, qui rend attentif au fait que Jésus n'a pas de père terrestre. L'homme conscient de son vouloir et de son pouvoir, l'homme créateur et maître, ne sau-

[42] Cf. ci-dessus, note 25.
[43] BARTH, *Dogmatique*, vol. I, t. II, fasc. 1, p. 180.

rait participer à l'oeuvre de Dieu... Il faut donc que le mâle soit exclu lorsqu'un signe devient nécessaire pour indiquer l'Incarnation » [44], etc.

Bref, nous trouvons ici une application de la loi fondamentale exprimée dans le *Magnificat*, dans les Béatitudes et par saint Paul: « Dieu se sert de ce qui est faible pour confondre ce qui est fort » (1 *Cor.* 1, 27).

Ce signe aurait-il un *sens* à défaut d'une réalité historique et corporelle ? Si, historiquement, ce n'était pas le célibat et la virginité qui étaient féconds, de la fécondité même qui vient de Dieu, le sens du prototype et le sens du Salut y seraient en quelque manière altérés.

Nous touchons ici un des points sur lesquels le Concile a buté. Que signifie la pauvreté selon l'Evangile ? Elle ne saurait être mépris systématique des moyens humains, ni culture du sous-développement dans tous les ordres. Et pourtant, la pauvreté n'est pas une pure abstraction symbolique. Le Christ l'a enseignée. Il l'a pratiquée.

1) Le Christ a renoncé aux moyens de puissance de ce monde. Il a repoussé la royauté (*Jn.* 6, 15), comme les moyens de prestige qu'ils lui soient présentés par les hommes (*Lc.* 11, 29; *Jn.* 7, 4-5) ou par le tentateur (*Mt.* 4, 6-11).

2) Le Christ a renoncé à utiliser la puissance d'argent. Il a invité ses disciples à partir en mission, sans bourse ni monnaie dans leur ceinture (*Mt.* 10, 9; *Mc.* 6, 8; *Lc.* 9, 3 et 10, 4). S'il a laissé se constituer une bourse au sein du collège apostolique, elle a fort mal réussi à son détenteur (*Jn.* 12, 6; *Mt.* 26, 15-16, etc.). Et l'Evangile est d'une incroyable sévérité pour les riches et la richesse.

3) Le Christ a pratiqué la pauvreté alimentaire: le jeûne, au début de son ministère. Et, une fois que l'époux leur a été enlevé [45], les disciples sont revenus spontanément à cette discipline (*Act.* 13, 2-3, où le jeûne apparaît comme une discipline qui prédispose aux motions de l'Esprit).

[44] Ibid. 181.
[45] Il faut souligner ici que le Christ n'a pas pratiqué le jeûne durant son ministère. Contrairement à Jean-Baptiste, il mangeait et buvait (*Mt.* 11, 19; *Lc.* 7, 34). Il n'a pas voulu non plus que ses disciples jeûnent (*Mt.* 9, 14 et parallèles). Cela tient à deux raisons connexes: *a*) La nécessité d'un renouvellement: Jésus ne voulait pas du jeûne formaliste et juridique des pharisiens (*Mt.* 6, 16-18; *Lc.* 18, 12). Il fallait que le jeûne se renouvelle, qu'il renaisse de l'intérieur. Il ne fallait pas que le nouveau jeûne soit comme la pièce neuve au vieux vêtement, ou comme le vin nouveau qu'on gâcherait à le mettre dans les vieilles outres; *b*) L'interruption de la discipline du jeûne est aussi un signe eschatologique de la venue du Christ: « Quand l'époux leur sera enlevé, alors ils jeûneront », disait le Christ (*Mt.* 9, 15 et parallèles).

En ces derniers siècles on a perdu le sens de ce recul évangélique à l'égard de la puissance, de l'argent, de l'alimentation. Pour ne rien dire de l'usage de la richesse et de la puissance dans l'Eglise, on a vu dans le jeûne, un affaiblissement du corps, quelque chose qui nuisait à la santé. La prescription juridique du jeûne, matérialisée curieusement dans la prescription d'un seul repas par jour, entretenait chez les chrétiens une angoisse alimentaire, opposée à l'esprit du jeûne véritable. Devant cette répugnance, on édulcora la règle en autorisant, sous couvert de collation ou de « frustulum », deux autres repas. On assiste ici à la dégradation d'une expérience chrétienne, bénéfique et stimulante qui renaît aujourd'hui sur les ruines de la prescription juridique pratiquement disparue.

4) Célibat et virginité sont à comprendre dans la même perspective de pauvreté. Le Christ a pratiqué personnellement le célibat, nul ne le discute. Selon l'enseignement de l'Ecriture, c'est d'une Vierge qu'il a voulu naître. L'attrait pour la virginité donna lieu à un grand mouvement dans l'Eglise des premiers siècles, parallèlement au jeûne, et en liaison avec le jeûne, d'ailleurs. Mais ici encore, les prescriptions juridiques, qui ont imposé cette obligation par l'extérieur, notamment à tous ceux qui, dans l'Eglise latine, avaient la vocation du ministère, ont obscurci ce témoignage et le sens de cette expérience intime que le Christ suggérait en disant: « Celui qui peut comprendre qu'il comprenne » (*Mt.* 19, 12).

En proposant, avec des nuances qu'il faut évidemment diversifier, cet idéal de renoncement à la puissance, à l'argent, ainsi qu'à la plénitude alimentaire ou sexuelle, le Christ n'entend pas nier les valeurs de tous ces moyens humains dont l'usage est à quelque degré utile ou inévitable, selon le cas. Il entend proposer une voie abrupte, exemplaire, qui renonce à tout pour ne miser que sur Dieu et ne rien posséder que par Dieu. A ceux qui s'engagent dans cette mystérieuse expérience, selon l'attrait et le don qu'il propose, il promet, en Lui, le centuple dès ici-bas. Le mystère de la conception virginale, au point de départ du Salut, témoigne de ce dessein de Dieu que chaque génération chrétienne doit redécouvrir.

Ici encore, le sens personnel de la virginité de Marie tient à l'ensemble. Elle est prototype du Salut, de l'Eglise, et plus précisément de sa foi féconde en Dieu et par Dieu. Les pères insistent sur le fait que la conception virginale procède de la seule foi, en réponse à la Pa-

role de Dieu. La naissance du Christ est rattachée à la « fides sola »: la foi de Marie qui ne veut pas connaître d'homme (*Lc.* 1, 34, verset auquel *Jn.* 1, 13 semble faire écho, selon J. Galot [46]). D'où la formule paradoxale des pères: « Concepit aure ». On trahirait la portée symbolique de cette expression en traduisant matériellement: « Elle a conçu par l'oreille », selon la formulation décadente qui inspirait à Molière la réflexion candide et burlesque d'Agnès, sur « les enfants » qui « se font par l'oreille » [47]. Ce que les pères veulent dire, c'est qu'elle a conçu « auditu fidei » en écoutant la Parole du Seigneur et en l'accueillant dans son coeur [48].

En Marie, c'est l'*agapè* issue de la foi et non l'*éros* qui est fécond. Dans cette ligne, les pères identifient symboliquement foi et virginité, d'où l'équivalence fréquemment attestée: « Virginitas mentis = integra fides » [49].

La virginité de l'Eglise, dont Marie est le type, c'est la pureté de sa foi. C'est ainsi qu'ils ne séparent point en Marie la conception du coeur et la conception du corps, le *fiat* et la génération du Fils de Dieu: « Marie est plus heureuse en percevant la foi du Christ qu'en concevant la chair du Christ », dit encore saint Augustin, en commentant *Lc.* 1, 43 [50]. Et encore: « Elle a conçu la chair du Christ par la foi » [51]; « Elle a conçu en son esprit avant qu'en son ventre » [52].

Nous avons choisi des textes de saint Augustin qui a donné à tous ces thèmes leur expression la plus claire. Mais on les trouve dès Origène:

> « Le Christ est formé par la foi... dans les âmes qui sont vierges par la simplicité de la foi... Ne savez-vous pas que par la semence du Verbe de Dieu ... le Christ naît dans le coeur des auditeurs ? ... L'âme conçoit donc de cette semence du Verbe et forme en elle le Verbe conçu, jusqu'à ce qu'elle engendre l'Esprit de la crainte de Dieu [*Is.* 26, 18, selon les Septante] » [53].

---

[46] GALOT J., *Etre né de Dieu. Jn. 1, 13*, Rome 1969, 121-122.
[47] MOLIÈRE, *L'Ecole des femmes*, acte 1, scène 1, et acte 5, scène 4.
[48] Sur le thème « concepit aure », fréquent chez les pères, voir par exemple LAURENTIN R., dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 52 (1968) p. 508, note 104.
[49] Par exemple ST. AUGUSTIN, *Enarratio in Ps.* 49, 9 (PL 36, 570). – Cf. MÜLLER, op. cit., p. 586, note 28.
[50] ST. AUGUSTIN, *De s. virginitate*, 3 (PL 40, 398). – Cf. MÜLLER, op. cit., p. 199, note 69.
[51] ST. AUGUSTIN, *Contra Faustum*, 29, 4 (PL 42, 490). – Cf. MÜLLER, op. cit., p. 201, note 74.
[52] ST. AUGUSTIN, *Sermo* 215, 4 (PL 38, 1074). – Cf. MÜLLER, op. cit., p. 201, note 76.
[53] ORIGÈNE, *In Lev. homilia* 12, 7 (GCS, *Origène* 6, 666, 13-27). – Cf. MÜLLER, op. cit., p. 113, note 39.

Ainsi tout chrétien conçoit-il Dieu dans son coeur.

Marie est donc le type de l'engagement exemplaire que le Christ a demandé à ses apôtres: le renoncement, pour le Royaume, à certaines formes naturelles d'accomplissement humain, pour tout fonder sur Dieu seul.

Marie est le prototype du centuple promis par l'Evangile. Sa virginité est suprême fécondité. Elle a donné naissance à Dieu même et elle est devenue aussi Mère des disciples, Mère des vivants, à l'heure où le Maître mourant le lui a signifié au Calvaire (*Jn.* 19, 25-27). Sa virginité n'est donc en rien froideur, ni incapacité de se donner, mais au contraire, capacité d'un don plus exigeant et plus total. L'important, c'est que le consentement virginal de Marie n'est pas une disponibilité *in abstracto*. C'est un des dangers du juridisme de transformer ainsi en fin ce qui est un moyen gratuit. L'important, pour Marie, ce n'est pas la non-réalisation du mariage; et elle a, en fait réalisé un certain mariage avec Joseph dans la virginité. Ce qui importe, c'est que sa virginité se trouve engagée profondément, inséparablement, quoique humblement et mysterieusement dans une action au coeur de la communion universelle de Dieu et des hommes. Ce qu'il faudrait mieux saisir, et qui reste en quelque manière caché, c'est le caractère de ce don réel et concret, c'est la manière dont cet exemple peut être réalisé, dans des situations diverses, par ceux qui perçoivent l'appel du Christ à tout quitter [51].

Si la conception virginale est aujourd'hui méconnue, c'est peut-être parce que les réalisations actuelles de la virginité dans l'Eglise sont, dans une certaine mesure, déficientes et disgracieuses, alourdies qu'elles sont par le juridisme et parfois empoisonnées par les hypocrisies qu'il recouvre. Mais c'est aussi parce que l'exaltation de la sexualité, de l'érotisme, passent par un paroxisme. Dans les ténèbres qui en résultent, la Vierge Marie demeure, à l'horizon du dogme, comme une étoile géante, mais lointaine, imperceptible, sur laquelle il faut cependant garder le cap.

---

[51] Concernant le sens en fonction de Marie, il y aurait à montrer en quoi la Vierge-Mère est le type: 1° de la foi, 2° de l'Eglise en sa communion au Christ: elle ne serait pas type de l'Eglise, si elle n'était pas un type de virginité, et de virginité engagée dans la foi; 3° et ce point est beaucoup plus délicat: elle est le modèle de la féminité en son accomplissement eschatologique. Il faudrait situer ici le fait que « seules les femmes vierges constituent un état dans l'Eglise », à l'exclusion des hommes, selon NICOLAS J. H., *La virginité de Marie. Etude théologique*, Fribourg 1962, 48-49. 68. Cf. LAURENTIN R., *Marie et l'anthropologie chrétienne de la femme*, dans *Nouvelle Revue théologique* 89 (1967) 491-494.

CONCLUSION

Essayons de conclure, autant qu'il est possible, sur cet ensemble de thèmes, explicités dans des milieux culturels dont la diversité a pu dérouter ou heurter plus d'un lecteur, à l'heure où l'on prend la mesure de la diversité comme de la relativité des cultures, y compris la nôtre.

1) Nous n'avons pas une preuve scientifique de l'historicité de la conception virginale. Pas de constats médicaux, pas de témoignages d'adversaires, d'indifférents. Les témoignages sur la conception virginale nous parviennent dans la foi. La preuve n'en est pas donnée de manière scientifique, encore qu'elle parvienne dans la réalité humaine, par le témoignage sincère des Evangiles.

S'il y a une garantie pour notre connaissance de cette doctrine, elle n'est pas de l'ordre de la certitude purement humaine, elle procède du témoignage de Dieu dans le coeur du croyant: ce témoignage éclaire, de l'intérieur, les données objectives de l'Ecriture, et procure ainsi la certitude de foi [55].

Le miracle de la conception virginale ne peut être connu selon une certitude purement humaine et matérielle, mais selon la certitude plus profonde, plus mystérieuse et moins satisfaisante d'ici-bas, dont Dieu est le garant.

2) Nous n'avons pas non plus de preuves que l'affirmation de la conception virginale soit le simple produit d'un déterminisme culturel ou psychanalytique (portant à conférer au Fils de Dieu une naissance merveilleuse). Nous ne saurions nous abandonner sans critique au principe réducteur de notre culture moderne, qui est relative, elle aussi. La relativité de toutes les cultures, y compris la nôtre, ne doit pas nous fermer, mais nous ouvrir, au contraire, au sens de l'absolu qu'approchent différemment ces cultures. Que la conception virginale s'inscrive dans un cadre culturel et dans l'humble statut de la connaissance humaine, cela ne permet pas de la réduire aux cadres, moyens et conditionnements de toutes connaissances.

---

[55] 1 *Jn.* 5, 19; cf. *Mt.* 11, 25; 1 *Cor.* 2, 9-12; *Héb.* 8, 10-12; *Jn.* 6, 45; 14, 26; 16, 12-13; 1 *Jn.* 2, 20. 27; 5, 10.

3) Si l'on admettait les thèses critiques réductives, selon lesquelles la conception virginale serait un pur symbole, sans réalité historique, ni biologique, le mystère de l'Incarnation ne serait pas entamé dans son essence même. Il consiste formellement en ceci que Dieu assume la nature humaine, quel que soit le mode de génération.

4) En cette hypothèse, le symbole vidé de la réalité historique et biologique, garderait un sens, comme certains récits démythisés de l'Ancien Testament. On pourrait continuer d'y voir une manière symbolique de traduire la filiation divine du Christ, le don gratuit que cette naissance constitue pour l'humanité, le renouvellement qu'elle y apporte, enfin l'idéal de pureté morale qui préside à la réalisation de ce commencement du Salut. L'Incarnation par un père humain paraîtrait même « plus naturelle », et couperait court au penchant monophysite, ainsi qu'à un certain mépris névrotique de la sexualité.

5) Mais en pareille hypothèse, le sens obvie de la conception virginale, tel qu'il est formulé dans les récits évangéliques et compris par la tradition chrétienne, serait grandement changé. Le témoignage sur la conception virginale relèverait d'un langage issu d'une expérience de foi dans la communauté primitive, non de l'histoire. L'impact historique de l'Incarnation dans le monde à sauver en paraît amoindri.

Test significatif: les théologies qui abandonnent le réalisme de la conception virginale évacuent aussi le sens de la préexistence du Christ et de la divinité, comme on le constate pour le protestantisme libéral, le modernisme, et certaines théologies radicales dans la ligne de la sécularisation ou de la mort de Dieu. Il semble qu'il y ait là une corrélation quels qu'en soient le mode et le sens.

6) Ce qui serait atteint plus profondément, c'est le mode de Salut choisi par Dieu: la gratuité du don, et surtout l'usage des moyens pauvres: la folie et le scandale que ces moyens, choisis par Dieu constituent aux yeux des hommes, de la conception virginale au Calvaire. Supposons qu'on parvienne à « démythiser », ou plus précisément à réduire, la pauvreté du Christ, à dire qu'il n'a pas vécu dans le village méprisé de Nazareth, qu'il n'a pas été un artisan pauvre, qu'il n'a pas refusé la royauté, mais qu'il a tenté en vain de la réaliser, qu'il a usé largement des richesses et moyens de puissance de ce monde; qu'on dise même que ce monde de pauvreté n'a pas d'importance, et le caractère du Salut se trouve changé,

Sur ce point encore, il semble que la réduction de la naissance virginale soit en corrélation avec l'évacuation de la résurrection et de la vie éternelle dans les théologies radicales. Mais cette hypothèse que suggèrent certains indices, ne saurait être avancée que sous réserve d'analyse.

7) Sur un point, enfin, la réduction ou démythologisation du caractère historique et corporel de la conception virginale ne diminue pas seulement le sens, il ne l'altère pas seulement: il introduit un contresens. Nous touchons là un ressort de certaines critiques réductrices. Elles tendent à prouver que l'erreur des hommes aurait déguisé en conception virginale, le fruit d'un mariage ordinaire entre Joseph et Marie, qu'il y aurait là une duperie, une source d'aliénation, dont il faudrait se libérer. Tout bien pesé, un tel contre-sens paraît difficilement pensable pour l'honneur de Dieu comme pour l'authenticité du Salut.

Ce n'est pas qu'il faille culpabiliser le mariage, ni dévaluer la sexualité sur le plan qui est le leur. Cette erreur doit être abandonnée une fois pour toutes. Mais il y a une forme engagée, exemplaire, du christanisme – « folie pour les juifs, scandale pour les gentils » – qui mise sur l'eschatologie. Elle implique une renonciation radicale aux moyens de ce monde pour réaliser la vraie naissance eschatologique des fils de Dieu. Elle est un témoignage indispensable dans l'Eglise. Et Marie est ici le premier témoin au principe de la nouvelle création.

8) Le sens de la conception virginale est obscurci aujourd'hui par les présupposés que nous avons vus. Il ne pourra être redécouvert qu'à partir d'une expérience authentique du célibat pour le Royaume, et plus largement de la pauvreté évangélique. « Celui qui peut comprendre, qu'il comprenne » (*Mt.* 19, 12). A cet effet, il faudrait revaloriser le sens du libre choix de la virginité ou du célibat, à partir duquel, précisément, le mystère de la conception virginale et de sa portée fut compris dans l'Eglise durant les premiers siècles.

Cela se fera aujourd'hui selon une autre culture et non sans un renouvellement des symboles dont nous avons tenté au passage d'esquisser quelque chose.

9) En attendant, la crise ne doit pas être dramatisée. Elle vaut mieux que le verbalisme, que le formalisme, ou l'extrincésisme du « Credo quia absurdum ». Cette crise a déjà été fructeuse: elle a manifesté qu'on ne saurait se contenter d'une affirmation matérielle de la

conception virginale comme prodige. Elle invite à retrouver ce mystère par la seule voie possible: une interprétation en profondeur de la Révélation. Une telle interprétation requiert, non seulement une herméneutique scientifique consciente des relativités culturelles, mais une libre et authentique expérience chrétienne du célibat pour le Royaume selon l'Evangile.

LA FENOMENOLOGÍA DEL HECHO DE LA ENCARNACIÓN DEL VERBO Y SUS REPERCUSIONES MARIOLÓGICAS

Rev. GONZALO GIRONÉS

La más grave dificultad con que ha tropezado hasta ahora la mariología para poderse convertir en un tratado unitario estriba en la falta de unificación entre lo físico y lo moral en las relaciones de la Virgen Madre con Cristo Salvador. Si en el misterio de la encarnación María presta su carne a Cristo, de ahí se deduce su título primordial de Madre del Salvador; pero no está claro que se deduzca su relación con la misma salvación que los demás recibimos, porque ésta depende del acto moral de Cristo que se ofrece a sí mismo en la cruz. Falta por tanto saber si la adhesión moral de María a este acto de su Hijo es consecuencia directa de su misma maternidad, porque de otro modo es imposible que encontremos para ella un *lugar propio* en todo el sistema salvífico: ¿en qué se distinguiría la adhesión moral de la Madre con respecto a la de cualquier otro fiel que acompañe al Salvador en el Calvario ?

De este problema ya me ocupé en mis anteriores estudios [1], pero ahora me complace añadir una nueva precisión concerniente al estudio del hecho mismo de la encarnación, sumándome con este pequeño esfuerzo teológico al homenaje al gran promotor de la mariología que es el P. Carlos Balić.

La clave de la respuesta a dicho problema consiste en afirmar que *la encarnación del Verbo es el principio único de toda la obra salvífica* [2], pero esto sólo es posible si en tal acto ya empieza Jesucristo a ofrecerse al Padre como víctima por toda la humanidad en un sacrificio que debe continuar hasta el momento culminante de la muerte en la cruz. Ahora bien, no se puede dar acto voluntario sin entendimiento, por eso

---

[1] GIRONÉS G., *Ensayo sobre el problema fundamental de la mariología*, en *Anales del Seminario de Valencia* 8 (1964) 1-44; *La humanidad salvada y salvadora, tratado dogmático de la Madre de Cristo*, Valencia 1969.

[2] Cf. los estudios ya mencionados.

tenemos que concluir que el Verbo hubo de comunicar a su naturaleza humana, en el momento de asumirla, un entendimiento actual o en ejercicio.

Hasta hace muy pocos años no había dificultad entre los teólogos en admitir esta comunicación de ciencia actual, y no de cualquier ciencia sino de la visión beatífica que es la máxima en el orden creado, al alma de Cristo desde su misma constitución y para siempre. Hoy ponen en duda tal comunicación incesante algunos teólogos tan destacados como Schoonenberg y Riedlinger, por las dificultades con que tropieza la conciliación de tal ciencia plena y beatificante con el progreso y la pasibilidad que del Cristo terrenal testimonia todo el Nuevo Testamento [3].

Pero es precisamente el sacrificio, que se extiende a la existencia entera de Cristo en el mundo, el que nos hace exigir el postulado de la ciencia en acto en el momento de ser constituido como víctima. Que esta ciencia no pudo ser adquirida por experiencia es algo evidente, ya que dicha experiencia faltó a Jesucristo, como a todo infante, hasta que la pudo adquirir a través de los años. Sobre la sucesiva adquisición de esta ciencia tenemos el testimonio de S. Lucas [4] que dice que Jesús iba creciendo en sabiduría. Naturalmente que tal crecimiento supone que la ciencia humana experimental no podía estar más que en potencia en el alma de Cristo recién concebido, como ocurre con todos los hombres. Por exclusión debemos, pues, afirmar que la clase de ciencia que el alma de Cristo debió tener en el instante de su concepción, para ya desde entonces ofrecer su vida por la humanidad, tuvo que ser ciencia humana, infusa, si es que la visión beatífica es inconciliable con un estado de víctima, cosa que no está clara, como podremos comprobar en adelante.

Ahora bien, todo este planteamiento no pasa de ser una suposición hasta que le encontremos suficiente fundamenteo en la Escritura. Tal fundamento se encuentra en la llamada « Oración de la mañana », primera invocación de la humanidad de Cristo a Dios, tal como es descrita en la epístola a los Hebreos:

« Por eso al entrar en el mundo dice: ' Sacrificio y ofrenda no quisiste, pero me has preparado un cuerpo; holocaustos y sacrificios por el pecado no te agradaron; entonces dije: He aquí que vengo. En el rollo del libro está escrito de mí, para hacer, oh Dios, tu voluntad' » [5].

---

[3] SCHOONENBERG P., *Kénosis-Anonadamiento*, en *Concilium* 11 (1966) 51-71. RIEDLINGER H., *Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissens Christi*, Freiburg 1966.
[4] *Lc.* 2, 40. 52.
[5] *Hebr.* 10, 5ss.

Es evidente que tales palabras brotan de un entendimiento que se somete a la voluntad de Dios, por lo tanto hay que excluir que provengan del entendimiento divino del Verbo, en el cual no cabe sumisión alguna sino identidad soberana con el Padre. Realmente se refiere a la conciencia humana de Cristo que, apenas ha recibido un cuerpo, al entrar en el mundo, se dispone a ofrecerlo para salvación de los demás, como única víctima capaz de aplacar la voluntad de Dios.

Lo que no está claro es que tal voluntad humana de Cristo no pueda ofrecerse a Dios hallándose ya en estado glorioso, ya que de tal negación habríamos de concluir que la voluntad de Cristo gloriosa después de la ascensión ha interrumpido su actitud de ofrecimiento al Padre, con lo cual haríamos imposible nuestra comunión eucarística, es decir, la participación real de nuestra voluntad en el sacrificio de Cristo, que se funda en su permanente estado de víctima gloriosa que desde el cielo se pone, en virtud del sacramento, al alcance de nuestras manos.

Parece, pues, que hay que distinguir una primera etapa en la primordial conciencia de Cristo, que es gloriosa, puesto que se sigue de la misma unión hipostática que no puede menos de hacer que lo divino se comunique en acto a lo humano elevándolo al máximo nivel que puede alcanzar lo humano en el orden sobrenatural, que es la gloria divina. Desde ese estado que ilumina gloriosamente la conciencia humana de Cristo, supliendo no sólo la incapacidad de despliegue que corresponde a su incipiente situación sino también el límite del campo de toda conciencia creada, Cristo en su voluntad humana decide libremente abdicar del mismo estado glorioso, rebajándose al estado de víctima que, por ser el más ínfimo en el orden del ser humano (puesto que llega a la muerte y al descenso a los infiernos), lleva consigo una oscuridad en el entendimiento y una tensión en la voluntad que sólo penosamente se puede superar. En ese momento Cristo decide sumergirse en la condición pasible y mortal del resto de los hombres [6]. Por eso, al renunciar a la gloria que en virtud de la unión hipostática le corresponde, renuncia a la visión beatífica y empieza a vivir como todo hombre histórico, a excepción de cualquier contacto con el pecado. Es como aquel que voluntariamente se determina a perder el uso de su conciencia para entrar en una operación quirúrgica (esa operación va a durar en Jesucristo, salvo raptos excepcionales como el del monte Tabor, hasta el día de la triunfante resurrección). Dentro ya de ese estado de oscuridad, que es la *kénosis*,

---

[6] Cf. *Fil.* 2, 7-9; *Mt.* 3, 13-17; *Jn.* 10, 17-18.

Cristo volverá a aprender una ciencia humana [7] y una obediencia a causa de todo lo que tiene que padecer [8].

Así es como la necesaria comunicación de la conciencia de Cristo con la de la Madre (a través del mensaje del Arcángel), en el instante de su concepción, puede ser afirmada como fundamento de toda la mariología y asimismo de la soteriología, en la cual su Madre desempeña una misión universal. Cristo nace como fruto de la *intención* o *aceptación* de los hombres de que la voluntad de Dios que obliga al sacrificio se cumpla para que todos puedan recibir la salvación. Pero esta intención la recoge Cristo en el momento en que asume o se posesiona de la humanidad para darle una eficacia de que, sin Él, hubiera carecido para siempre. Ahora bien, si esa intención la recoge en el momento de tomar la carne sacrificable, ciertamente la ha de tomar de quien le da la carne, ya que de otro modo no nacería de tal *intención*. Por eso su Madre le recibe mediante un acto de voluntad: « He aquí la esclava del Señor, hágase en mí según tu palabra » [9]. Por otra parte, si a esta intención universal le da validez Cristo porque es Hijo de Dios, tal validez debe empezar a comunicarse en el momento en que toma posesión de la humanidad para ofrecerla al Padre en sacrificio, por tanto empieza a comunicarla a aquella persona humana en cuyo seno se realiza tal toma de posesión. Por eso María es salvada por Cristo a partir del mismo instante de la encarnación (con efectos que se retrotraen hasta el primer instante de su misma existencia) y queda consagrada como nexo entre la voluntad de Cristo y la de todos los hombres.

Queda, sin embargo, un último punto por aclarar. Parece que no es idéntico el sujeto que recibe la intención de los hombres por medio de María y el que trasmite el valor infinito a tal intención. En el primer caso, dado que tal intención es causante de su propio ser humano, no se puede decir que Jesucristo antes de existir como hombre venga a tomar nada de los hombres, ya que quien todavía no existe no puede ser sujeto de ninguna actividad. En cambio, una vez constituido como ser humano por tal intención concentrada en María, sí que puede decirse que la intención sacrificial del Cristo revierte sobre sus productores humanos dándoles ese valor de llegar hasta Dios de que ellos carecían. Se trata de que el Verbo, mandado por el Padre, es el sujeto preexistente

[7] *Lc.* 2, 40. 52.
[8] *Hebr.* 5, 8.
[9] *Lc.* 1, 38.

que viene a tomar la carne y la voluntad de los hombres valiéndose del Espíritu Santo como de causa ejecutora; una vez ha tomado esa carne y esa voluntad, ya está convertido en el Cristo que se ofrece por los hombres y con los hombres para salvarlos. Pero tampoco se puede decir que la cooperación humana en orden a la constitución de Cristo sea previa a la misma actuación de Cristo, ya que sin Él no existe en los hombres capacidad alguna de realizar un acto salvífico [10]. Ahora bien, nadie puede negar que la cooperación de la voluntad y de la carne humana de todos los hombres, que por medio de María dan como fruto al Salvador, sea una actividad expresamente salvífica, ¿cómo entonces puede causar a Cristo si necesita derivar de Él? La explicación consiste en que la virtud salvífica de tal cooperación procede de la futura inmolación de Jesucristo cuya gracia Dios hace que de un modo transhistórico revierta sobre los mismos que le tienen que poner sobre el altar del mundo. Pero entonces, si la gracia causante de Cristo revierte desde el futuro (desde la cumbre del futuro que es la Cruz), ¿para qué necesitamos su inmolación incipiente, pero ya en acto en el momento de ser concebido? He aquí la respuesta: para que el relevo o la comunicación se produzca *inmediatamente* de la intención de los hombres, que María representa, a la de Cristo que viene a recogerla y vigorizarla.

[10] I *Tim.* 2, 5; *Act.* 4, 12.

COREDEMPTIVE CAUSALITY IN THE LIGHT OF THE « LUMEN GENTIUM » AND THE « INDULGENTIARUM DOCTRINA »

Rev. WILLIAM G. MOST

In his opening speech to the Second Vatican Council, Pope John XXIII expressed an excellent wish:

« The Christian spirit... hopes for *a step forward toward a doctrinal penetration*... in more perfect correspondence with fidelity to authentic teaching, studying it and putting it into conformity with the methods of investigation and literary expression called for by present methods »[1].

Unfortunately, this wish was not to be realized in mariology, for the Council explicitly, at the start of its mariological teaching, expressed its intention of not giving an answer to any debated questions in mariology:

« It intends to present the role of the Blessed Virgin in the mystery of the incarnate Word and the mystical body, and the duties of redeemed men toward the Mother of God, Mother of Christ and of men, especially of the faithful, without however intending to give a complete doctrine about Mary, or to settle questions not yet brought to full light by the labor of theologians »[2].

In spite of this fact, it is possible to derive a real help toward solving a much debated mariological problem from the fact that the Council in the same document chose to speak a great deal of the People of God or covenant concept. The Council even seems to have hinted at a connection between the covenant concept and redemption:

« God, in carefully planning and preparing the salvation of the whole human race... chose a people for himself ... [and] by entering into a covenant with Abraham and with the people of Israel through Moses, he revealed himself... Christ established the new covenant in his blood »[3].

---

[1] JOHN XXIII, Discourse of Oct. 11, 1962, italics added.
[2] *Lumen gentium* n. 54.
[3] *Dei verbum* n. 14-16.

Of course, this is hardly more than a suggestion that there is a connection between covenant and redemption. But that suggestion will be well worth while following up, as we shall see. To it we will add a remarkable implication found in the dogmatic introduction to the *Indulgentiarum doctrina* of Pope Paul VI. The total result of both studies will provide some interesting new light on the much vexed question of precisely in what our Lady's cooperation in the redemption could consist.

That problem of what her activity really could have contributed to the redemption has long troubled mariologists. It has led to such suggestions as that of Dillenschneider that her cooperation « s'exerce à l'intérieur même de cette rédemption active; ce qui ne veut pas dire qu'il s'intègre d'aucune façon à l'acte strictement sacrificiel du Sauveur »[4]. Or that of the German school that she merely « actively » received the fruits of the redemption for men. The former suggestion surely leaves her far from contributing anything to the essence of the redemption; the latter, in spite of the addition of the word « active » seems to many to be basically just passivity.

An approach to the question by way of covenant redemption can aid us in breaking through the seemingly impossible choices of the dilemmas that underlie the theories mentioned. Unfortunately, the exegetical basis of covenant theology has long been, and still is much debated. Space will not permit us here to present the exegetical support for the view to be proposed. However, since that evidence is readily available elsewhere, we can be content here to indicate the main lines of the thought[5].

We begin with the Sinai covenant, since it was that covenant that first brought into being a people of God. Exodus presents God as speaking through Moses:

> « If you hearken to my voice and keep my covenant, you shall my special possession, dearer to me than all other peoples, though all the earth is mine... So Moses went and summoned the elders of the people. When he set before them all that the Lord had ordered him to tell them, the people all answered together: everything the Lord has said we will do »[6].

At first sight this covenant surely seems to be a bilateral pact. God, in effect, says: « If you do this, I will do that. If you obey, you will be

[4] DILLENSCHNEIDER C., CSSR, *Le mystère de la corédemption mariale*, Paris 1951, 60.
[5] MOST W. G., *A biblical theology of redemption in a covenant framework*, in *Catholic biblical quarterly* 29 (1967) 1-19.
[6] *Ex.* 19, 5-8.

my favored people ». Yet some exegetes, mostly for aprioristic reasons, have hesitated to allow that interpretation. They have feared, for example, that if we take Sinai as a bilateral pact, we would have to say that God *owed* something to his creatures: but that is impossible. They forget that he could owe it to himself to keep his word, and so could be really *bound* by the covenant. Again, some interpreters – most of them Protestant – have feared that to admit bilaterality at Sinai would be much the same as admitting human cooperation with grace, a point they are committed by their basic positions to avoid.

Yet – to summarize briefly the conclusions of the exegetical study referred to – there is abundant evidence that the Old Testament writers themselves considered the Sinai covenant bilateral, so that not only Israel, but also God himself was bound. For example, *ḥesed*, the word for the covenant relationship, is found in parallelism with *ṣᵉdāqâ*, e.g.:

> « Keep up your *ḥesed* towards your friends; your *ṣᵉdāqâ* to the upright heart »[7].

The implication is clear: for God to carry out *ḥesed* is a matter of *ṣᵉdāqâ*, of moral righteousness. It would be contrary to moral righteousness for him to fail to do so. Hence, the implication that he *bound* himself. Again, God is put in a parallel position with his people, in the bold language of the literal version of the Hebrew of *Deut.* 26, 17-18:

> « You have caused Yahweh today to say he will be a God to you... and Yahweh has caused you today to say you will be to him a people, a special possession... and to keep all his commandments ».

Still further, there is the fact that the relationship of God and his people is often pictured by the prophets under the imagery of marriage. But in a marriage, both sides have taken on obligations[8]. Even St. Paul, so averse to legalism, takes it for granted Sinai was bilateral: were it not, he would not have had the problem he raises in Galatians 3, 16-18, the problem of how the bilateral character of Sinai did not cancel out or conflict with the unconditioned unilateral promise to Abraham[9].

[7] *Ps.* 36, 11.
[8] Cf. STUHLMÜLLER C., *The prophets and the word of God*, Notre Dame 1964, 103: « Marriage is a mutual contract, a two way agreement; what is true for one party, is true for the other. God dares to oblige himself by such an agreement ».
[9] St. Paul (following a typically non-literal rabbinic style of interpretation) sees an apparent conflict between the unconditioned promise to Abraham and the conditioned promise he made at Sinai. Of course, St. Paul takes it for granted that God is bound in both instances. Were there no promise, and so no binding, at Sinai, there would be no problem.

Jeremiah represents God as speaking:

« I will make a new covenant with the house of Israel and the house of Judah. It will not be like the covenant I made with their fathers... for they broke my covenant, and I had to show myself their master... But this is the covenant... I will place my law within them and write it on their hearts: I will be their God and they shall be my people »[10].

Now Jeremiah does speak of differences of old and new covenants: the old was broken, the new, by implication, is to be unbreakable; the old was written on tablets of stone, the new was to be written on hearts. Yet the two covenants are completely parallel on the essential points, that is, both bring into being a people of God. Both do so on condition of obedience.

In the Cenacle, Christ made the new covenant foretold by Jeremiah. Vatican II assures us this interpretation is correct, for, after citing the text of Jeremiah, it continues saying:

« Christ instituted this new covenant, that is, the new testament in his blood, calling together a people from Jews and gentiles, which would grow into unity not according to the flesh, but in the Spirit, and would be the new People of God »[11].

Of course, St. Paul does not give us a synthesis on the new covenant. Semites do not write that way. But we do find in his writings the two essential elements of the covenant, that is: it brought into being a new People of God, and it did so on condition of obedience.

As to the first element, the bringing into being of a People of God, Paul obviously holds it. For example, he tells the Corinthians:

« You are the temple of the living God, as God says: For I will dwell among them and will walk among them, and I will be their God and they will be my people »[12].

We easily recognize the covenant language of Jeremiah in the words: « I will be their God and they will be my people ». And he had already told the Corinthians in his first letter that this covenant was made in the Cenacle:

« I myself have received from the Lord what I also delivered to you, that the Lord Jesus, on the night in which he was betrayed, took bread... and also the cup, saying: This cup is the new covenant in my blood »[13].

---

[10] *Jer.*, 31, 31-33.
[11] *Lumen gentium* n. 9.
[12] 2 *Cor.* 6, 16.
[13] 1 *Cor.* 11, 23-25.

Paul knows too the second element, namely, that the condition of the new covenant, like that of the old, is obedience. For he says that that blood of Christ is the price: «You have been bought at a great price»[14]. But he explains that the essential fact is not the mere physical shedding of blood: it is the fact that that blood was shed in obedience:

« Just as by the disobedience of the one man, the many were constituted sinners, so also by the obedience of the one the many will be constituted just »[15].

So the *basic* condition of the new covenant was the obedience of Christ. But there is more. Paul makes clear that the requisite obedience is really that of the whole Christ. Picking up the train of thought we saw in Jeremiah, through whom God promised: « I will place my law within them and write it on their hearts »[16], Paul speaks, in chapter 8 of Romans, of « the law of the Spirit »[17] which Christians must follow, for « if anyone does not have the spirit of Christ, he does not belong to Christ »[18].

Now the precise point at which the offering of the obedience of the whole Christ, Head and members, is formally presented is in the Mass, which Vatican II called the renewal of the new covenant[19]. In that renewal, Christ, acting through the human celebrant, presents again his pledge of the obedience that brought into being the new People of God. In the Cenacle he could have signed a document agreeing to obey, in return for which obedience the Father would create the new favored people. But instead he chose to express his obedience by a dramatization. By taking bread and wine and saying: « This is my body, this is my blood of the new covenant », he made clear his acceptance of the will of the Father.

If we translate the symbolism into more prosaic language, it is as if he had said:

« Father, I know the command you have laid upon me. I am to die tomorrow. Very well, here is my body, separated from my blood, in death. I turn myself over to your will. I accept, I obey ».

So in the renewal of the new covenant, he repeats the identical dramatic acceptance of the will of the Father. We, his members, were not

---

[14] 1 *Cor.* 6, 20.
[15] *Rom.* 5, 19. Cf. *Lumen gentium* n. 3: « By his obedience he brought about redemption ».
[16] *Jer.* 31, 33.
[17] *Rom.* 8, 2.
[18] *Rom.*, 8, 9.
[19] *Sacrosanctum concilium* n 10.

present in the Cenacle, but we can be present at the renewal, to join our obedience to his, by bringing to that moment the offering of obedience already carried out in the past, and adding a pledge of continued, better obedience in the future.

In this way, the condition of the giving out of the fruits of the new covenant is the obedience of the whole Christ.

We need to notice two important things about that obedience. First of all, we know that the worth of the offering of Christ in the Mass is infinite. Yet we do not say that that infinity precludes the addition of a finite offering to it, our offering. Why not ? Were we in the realm of mathematics, we would say: Infinity plus a finite quantity does not increase. But we are not dealing with mathematics. We are in the realm of divine generosity, a generosity that wants to make everything as rich as possible. That generosity wants our finite obedience to be joined with his infinite obedience so that both may, as it were, melt into the one great price of the distribution of the fruits of the new covenant.

But secondly, and very importantly, we notice this also: Vatican II calls the Mass the renewal of the new covenant. Trent has said that the only difference between the original and the renewal is that the manner of offering is changed from a bloody to an unbloody one [20]. If that be the case, then would it be thinkable that in the renewal there should be a finite quantity joined to the obedience of Christ, while in the original, which the renewal repeats, there would be nothing corresponding ? The renewal would not really be repeating that which it pretended to repeat: there would be a large, and importance difference. The « parallel » would not really be parallel. But can we not find such an element in the original ? Vatican II says something that at least could be taken as pointing to the solution. For it placed remarkable stress on obedience. In n. 3 of the Constitution on the Church it had said: « By his obedience he brought about redemption ». In chapter 8 of the same constitution it comes back more than once to this point of obedience:

« Rightly... do the holy Fathers consider that Mary was not just employed by God in a passive way, but that she cooperated in the work of human salvation by free faith and obedience. For she, as St. Irenaeus says, ' being obedient, became a cause of salvation for herself and the whole human race'. Hence not a few ancient Fathers in their preaching gladly say with him: 'The knot of the disobedience of Eve was loosed by the obedience of Mary...' » [21].

[20] DS n. 1743 (DB n. 940): « ... sola offerendi ratione diversa ».
[21] *Lumen gentium* n. 56.

A bit farther on the Council [22] explicitly relates this obedience of hers to her cooperation on Calvary:

« In suffering with her son as he died on the cross, she cooperated in the work of the Savior in an altogether singular way, by obedience, faith, hope and burning love [23], to restore supernatural life to souls. For this reason she is our mother in the order of grace » [24].

The inference we can now make is evident: just as in the renewal, our obedience is joined to that of Christ as the condition of the repetition of the new covenant, so in the original making of the new covenant, her obedience could have been joined to his. And actually, the Council says that her obedience was joined, for she « cooperated in the work of the Savior in an altogether singular way by obedience, faith, hope and burning love... ». Just as the infinity of his offering in the renewal does not prevent the addition of our obedience to his, so neither does the infinity of his offering in the original making of the covenant prevent the addition of her obedience to his. In fact, if her obedience were not joined to his, so that the original would have included only his obedience, then the renewal would not be parallel to that which it professes to repeat: there would be the double offering in the renewal, the repetition, but it would not really repeat, it would change, it would introduce something different, not present in the making of the covenant.

Are we guilty of reading too much into the words of the Council, for it did promise not to solve any problems in mariology ? By no means. For our conclusion is reached not simply by analyzing the words

[22] Ibid. n. 61.
[23] The Council mentions not only obedience, but also faith, hope and love. Faith and hope, of course, are prerequisites for obedience and love. But love and obedience are most tightly interconnected. In loving another creature, we wish well to that creature, desire that he or she receive things needed for well-being. In loving God, we cannot desire that God should *receive* anything: he cannot receive. Yet Scripture pictures him as pleased when we obey, displeased when we do not. He is like a Father, who wants his sons to obey, not for his own advantage, but for two reasons, 1) because moral goodness requires that sons obey, 2) because he wants to give his favors to his son: but by disobedience the son would deserve punishment instead. Hence Christ said: « If you love me keep my commandments » (*Jn.* 14, 15): and again: « He who has my commandments and keeps them, he it is who loves me » (*Jn.* 14, 21). 2 *Jn.* 6 goes so far as to say: « This is love [namely] that we follow his commandments ». So, even though love and obedience are not formally the same, yet we could say that obedience is love at work.
[24] Just as an earthly Mother shares in bringing a new life into existence, and then cares for it so long as it needs care and she is able, so Mary shared in bringing supernatural life to her children, never ceases to care for them, for they never cease to need care, nor is she ever unable or unwilling. Hence the Council rightly says « *For this reason* », because of cooperation in the redemption « she is our mother in the order of grace ».

of the Council. It is reached by joining our independent study of the covenant (an area to which the Council called our attention) to two things the Council did say: first, the fact that the Mass renews the making of the new covenant (with the implication that the two are parallel); second, its explicit statement that she cooperated in the redemption by way of obedience.

But we can go still farther, with the help of our covenant theology. For we would like to be still more precise in appraising the nature of her cooperation. We get our start by noticing that there are two levels on which we can ask certain questions about the covenant. We might begin with the Sinai covenant again. We ask: 1) Why did God want to make that covenant ? and 2) having made it, why did he grant his favors under it ?

As to the first question: It is completely obvious that he did not want to make the covenant in order to *gain* anything for himself. That would be impossible. So, if he was not going to gain, his motive for making it could be nothing other than sheer generosity and love. It is equally obvious that the answer to the second question is basically the same: generous love alone is at the bottom of it all.

How can this answer fit in with the fact we have already noticed: we have learned from Scripture that God *bound* himself in the covenant, and so the very fact that he was bound, that he had given his word, was reason for keeping his part in the covenant ? The solution is not difficult. The two questions can be raised and answered on two levels, that is, on the basic or fundamental level, and on the secondary, added-on level. On the basic level, the only reason that could really lead him to make the covenant and keep it is his generous love. Yet, once he made it, there is an added reason: he keeps it *also* because he has bound himself (assuming that the human partner keeps his part in it).

This fact of the two levels is of prime importance in understanding both old and new covenants. Were it not for that distinction, we could be involved in hopeless tangles. In regard to both covenants, many exegetes have feared to admit bilaterality, thinking that if God is bound, he and his people would be on the same plane. But with this distinction, the problem disappears. On the level of the basic reason, God is fully sovereign, he alone initiates everything, with no claims, no merits from men. It is only on the secondary level, on which God freely bound himself, that the two partners can seem to be in similar positions, as we saw above in the bold, but inspired language of Deuteronomy 28, 17-18.

As we shall soon see, this same distinction is critical for another problem: that of *how* Mary could contribute anything to the redemption.

But before explicitly taking up this problem, we will find it useful to make some preliminary observations, in asking ourselves: why did he choose a covenant as the vehicle for his generosity ? There are many reasons. First, men in general tend to fear, even to mistrust God. He is so far above them:

> « For my thoughts are not your thoughts, nor are my ways your ways, says the Lord. As high as the heavens are above the earth, so high are my ways above your ways and my thoughts above your thoughts »[25].

That being so: can we feel at ease with him ? How can we know what he might decide to do ? But if by a covenant he spells things out, if he says: « If you do this, I will do that », then men can be at ease, can be confident, can trust him. Further, we know his love intensely desires to give favors to men. Intense love quite naturally wants to bind itself, as a man does when he makes a vow, for he, knowing he might in time weaken and abandon a course of love entered on to please God, tries to prevent such slipping, by taking on the bond of an obligation by vow. Now of course, God could not fear for his own perseverance; but we men, as we have said, have problems about feeling at ease with him. So, he binds himself. Still further, it is vain for his love to give, if men are not open to receive: by the covenant, he tells us what conditions are needed to make us open to receive.

So a covenant, though it appears legalistic, really is a device of intense love, love so intense that it wants to bind itself, to prove itself to men, to move them to respond, so it can give all the more.

When we turn to the problem of the *how* of Mary's cooperation, we find that the same questions, the same two levels apply. In the new covenant, the Father bound himself to create a new favored people. He did so using obedience as a condition: first, the obedience of Christ; then, the addition of our obedience to his in the renewal, and the addition of the obedience of Mary in the making of that covenant[26]. But did the obedience of Christ, in the making of that covenant, really *move* the

[25] *Is.* 55, 8-9.

[26] Mary was not present (probably) in the Cenacle. But Cenacle and Calvary form a certain unity: in the Cenacle he pledged his obedience, on Calvary he carried out his pledge. She was present and sharing the carrying out of that pledge, and certainly, her will, at least, was united to his when he made the pledge, even if she was not physically present.

Father ? Was it the reason on the *fundamental level* why the Father would show us favor ? Was the Father, as it were, in a state of anger with us before, so that he was appeased, moved from his anger only *after* receiving the price of redemption ? Far from it. St. John tells us instead: « God so loved the world that he gave his only-begotten Son »[27]. He always loved us, loved us even before the price was paid. He did not begin to love us because Christ came, rather, Christ came because the Father always loved us, even when we were in sin.

So: even the work of Christ himself, seen in this light, belongs to the secondary level. Even in the new covenant, the only needed basic reason is the unmerited, unmeritable generosity and love of the Father.

We can now begin to see our way out of what has looked in the past like an impossible problem. That is, it has been asked: how could the contribution of Mary really enter into the heart of the redemption ? The answer seemed to be: of course she could not. For no creature could do anything to *move* God to grant grace. Hence Dillenschneider felt obliged to say that the fact of her cooperation « ne veut pas dire qu'il s'intègre d'aucune façon à l'acte strictement sacrificiel du Sauveur ». Hence the German school, despairing of finding any possible role for her in earning grace in any meaningful sense, retreated to a position of « active receptivity ».

But with the two levels, when we realize that even the work of Christ himself, infinite though it was, did not move the Father because he did not have to be moved to love for us, then we can see that there is room for Mary. There is simply no reason why her contribution, her obedience could not join with, melt into, as it were, the obedience of Christ, as the condition for the grant of favor and grace in the making of the new covenant. She could not move the Father – no creature could – but not even Christ *de facto* did that. She could contribute on the secondary level, on which there is no question of moving God: only the matter of providing the condition by which divine generosity could bind itself.

And, as we have already said, the infinity of his offering no more precludes the addition of hers than does the infinity of his offering in the renewal preclude the addition of our offering.

We conclude then: her obedience was part of the condition of the making of the new covenant, just as ours is part of the condition of the renewal of the new covenant. Or, to use Pauline language, her obedience is part of the « price » of redemption. For the price is precisely the obedience of Christ, as we gather from Romans 5, 19:

> « Just as by the disobedience of the one man, the many were constituted sinners, so also by the obedience of the one man, the many will be constituted just ».

Now if her obedience is part of the price of the redemption, then it is also part of the essence, that is, of the nature of the redemption. Of course, it was not necessary to have her obedience. But neither was it necessary, strictly speaking, to have that of Christ. The Father could have arranged to redeem us by a covenant with a condition less than infinite. He could have used, had he so willed, even an Old Testament animal sacrifice as the condition. He could have even bound himself to accept such an offering. So the nature, the essence of the redemption is precisely what the Father willed it to be. But in the *de facto* form that redemption took, her contribution entered in in such a way as to be part of the price, or, part of the human condition of obedience required, on the second level, for the grant of favor. Hence her obedience is part of the *de facto* nature of the redemption. It is part of the essence of the redemption.

We can penetrate a bit farther into the mystery of the redemption by the help of a piece of new magisterial teaching found in the dogmatic introduction to the *Indulgentiarum doctrina*:

> « To understand this doctrine [of indulgences] rightly... we need to recall certain truths which the whole Church, illumined by the word of God, has always believed... As we are taught by divine revelation, punishments inflicted by divine holiness and justice follow upon sins... These penalties are imposed by the merciful judgment of God to purify souls, *and to defend the sanctity of the moral order*, and to restore the glory of God to its full majesty. For *every sin brings with it a disturbance of the universal order*, which God arranged in his inexpressible wisdom and infinite love... *So it is necessary for the full remission and reparation of sins... not only that friendship with God be restored by a sincere conversion of heart and that the offense against his wisdom and goodness be expiated, but also that all the goods, both individual and social and those that belong to the universal order, which were lessened or destroyed by sin, be fully reestablished* either through voluntary reparation, which will not be without penalty, or through the suffering of penalties set by the just and most holy wisdom of God »[28].

The redemption wrought by Christ is put within this context. There is a « treasury of the Church »,

[27] *Jn.* 3, 16.

[28] PAUL VI, *Indulgentiarum doctrina*, Jan 9, 1967, in AAS 59 (1967) 5-7.

« which is the infinite and inexhaustible price that the expiations and merits of Christ have before God, offered that all humanity might be liberated from sin... »[29].

The merits and good works of our Lady belong to the same treasury:

« Furthermore, there pertain to this treasury also the truly immense, immeasurable and ever new price that the prayers and good works of the Blessed Virgin Mary and all the Saints have before God; who, following the footsteps of Christ himself, sanctified themselves and carried out a work that the Father accepted, in such a way that, in working out their own salvation, they also contributed to the salvation of their brothers in the unity of the mystical body ».

We notice that the teaching of the Pope spreads without distinction over two phases, the so called objective and subjective redemption, and, approximately, the times of the making and of the renewal of the new covenant. For the work of Christ himself surely pertains even to the objective redemption. And the words of the ordinary Saints clearly belong to the subjective redemption. In which phases lies the position of our Lady is not made clear.

However, we do not intend to use this document to try to establish in which sphere our Lady is operative (we already have determined that point). Rather, we are concerned with the concept of the balancing of the objective order, which clearly has place in both phases of the redemption.

This document makes clear that there is such a thing as an universal moral order. That order is put out of joint, unbalanced, by sin. To completely restore things as they should be, it is not enough for *subjective*[30] changes to be made within the sinner, so that he becomes again receptive to God's grace. Something *objective* is also required, namely, the balancing of the order. For the sinner has, as it were, taken to or for himself more than he should, by his sin. To balance the scales, he – or someone else in his place – should give up something that would otherwise be legitimate for him to enjoy. That something should be in proportion to what he has illegitimately taken previously. Then the balance is restored.

In view of the solidarity between Christ and us, Head and members, he could and did contribute to balancing the moral order which was

[29] Ibid. 11-12.
[30] A trend can be noted today to reduce expiation to at-one-ment, i.e., changes in man so that he becomes receptive to God.

disturbed by our sins. His sufferings, as it were, put a weight into the scales, to counterbalance the deficit caused by sin. Of course, the worth of his contribution was infinite.

But that does not preclude the addition of our reparation to his. Just as in the case of covenant obedience, we saw that our obedience is joined to his in the renewal of the covenant, and Mary's obedience fused with his in the original making of that covenant, so too it is with balancing the scales. In that too, the infinity of his contribution does not preclude the addition of a finite human contribution. For we are not in the realm of mathematics, where infinity plus a finite quantity does not grow, but in the area of inexhaustible divine generosity.

So, although the weight of the sufferings of Christ in balancing the moral order was infinite, yet the Father wills that the satisfactions made by his members should be joined with his, so that there really is one satisfaction, that of Head and members, the whole Christ.

It is obvious that we san say something parallel about Mary. We already saw that her obedience fused, as it were, with his, to form the one great condition, or price, of the original making of the new covenant. Now, in the light of the teaching of *Indulgentiarum doctrina*, we see that her joining with him has another aspect in addition to that of obedience: her sufferings also were joined with his in the work of balancing the moral order.

To sum up, then, her role in the redemption includes at least two aspects. First, her obedience fused with that of Christ, to form the condition of the original making of the new covenant. Second, her suffering had a satisfactory value: that value was joined with his, in balancing the scales, as it were, of the moral order. It is important to note, however, that her contribution – and his too – pertain to the secondary level of the motivation of the making of the covenant. On the primary level, only divine generosity and love is needed and is sufficient. Were we to conceive her contribution, and that of Christ, as needed to *move* the Father, we would have to say that nothing she could do could contribute to moving him. Then we would have to say with such theologians as Dillenschneider that her activity in no way was integrated into the sacrifice of the Savior. But, knowing that not even Christ *de facto moved* the Father – he did not have to be moved – that his work was simply a value that the Father willed to be provided in the dual role of fulfilling the covenant condition by which the Father's love willed to bind itself, and in the role of outbalancing the disorder of sin, knowing

this, we can find no obstacle to saying that her work *could* form part of the essence, the basic nature which the Father willed the redemption to have.

And when we look at the teaching of the *Lumen gentium* in the light of covenant theology, we say that she not only *could*, but actually *did* make this contribution. The *Indulgentiarum doctrina* points out another aspect of her contribution, that of satisfaction.

To put it all another way, briefly: her work was part of the essence of the redemption, it was a contribution to the price of redemption.

GRACIA DE UNIÓN, SACERDOCIO, MATERNIDAD DIVINA

P. Joaquín María Alonso, CMF

El objeto de nuestro trabajo no pretende ser una investigación original. Después de haber tratado, en diferentes ocasiones [1], cada uno de los miembros de nuestro estudio, creímos que podía ser conveniente reunirlos ahora en una síntesis comparativa.

Estamos convencidos de que la teología, si no es propiamente nunca una sistematización conceptualizada, sí debe ser una síntesis armónica de los misterios de la fe. Lo que nunca será una auténtica teología, es esa dispersión atomizada de elementos de pura fenomenología de la fe, o de mera presentación historicista de los « opera reparationis [2] », que hoy muchos ofrecen como una exposición de la «historia salutis», retrocediendo increiblemente a los primeros balbuceos pre-tomistas.

I. – Gracia de unión y sacerdocio en Cristo

Gracia de unión (« gratia unionis ») es una expresión exacta en la terminología tomista. Y es de admirar que los autores, al hacer sus innumerables divisiones de la gracia, no reconozcan a esta « gratia unionis », ni su nomenclatura, ni su puesto de honor.

---

[1] Nuestros trabajos en los que hemos desarrollado esa síntesis y hemos dado las fuentes y fundamentos teológicos, son: *Naturaleza y fundamentos de la gracia de la Virgen*, en *Est. Mar.* 5 (1945) 11-110; *Relación de causalidad entre gracia creada e increada*, en *Rev. Esp. Teol.* 6 (1946) 3-59; *Perspectivas mariológicas de hoy y de mañana*, en *Eph. Mar.* 1 (1951) 219-242; *Hacia una mariología trinitaria*, en *Est. Mar.* 10 (1950) 141-191; 12 (1952) 237-267; *De B. M. Virginis actuali mediatione in Eucharistia*, en *Eph. Mar.* 2 (1952) 159-204; *Trinidad, Encarnación, Maternidad divina*, en *Eph. Mar.* 3 (1953) 86-102; *Razón ontológica de la mediación pacificadora de Cristo*, en *Rev. Esp. Teol.* 13 (1953) 549-568; *Santo Tomás y el llamado sacerdocio de los fieles*, en *XIII Semana Esp. Teol., 1954*, 131-169; *María y la Sma. Trinidad*, en *Ad Maiora* 7 (1955) 7-16; *Orden y jurisdicción. La constitución sacramental de la Iglesia*, en *XVI Semana Esp. Teol., 1957*, 365-454; *La Misa y la Virgen*, en *Sanctum Sacrificium (V Congreso Eucar. Zaragoza, 1962)*, 319-346.

[2] S. Thomas, *Summa theol.* I q. 1 a 7.

« Gratia enim unionis est ipsum esse personale quod gratis divinitus datur humanae naturae in persona Verbi [3] ».

Se distingue netamente de la « gratia habitualis » y de la « gratia capitalis », aun teniendo una connexión ontológica con ellas. Todas ellas entran en una misteriosa y benévola y gratuita voluntad del Padre, en comunicarse personalmente por el Hijo en el Espíritu Santo. Pero, ontologicamente como « don », la gracia de unión no pertenece al orden de la operación, sino del ser; y del ser « hipostático »: « secundum esse personale [4] ».

No entra en el orden de la participación, sino en el de la « comunicación » hipostática, que es « missio » del Padre, « assumptio » del Hijo, y presencia santificadora del Espíritu. Entre ese orden del ser hipostático de la gracia de unión y el orden de la operación del ser accidental de la gracia habitual y capital, no existe sólo – según pensamos – una relación de exigencia radical que extrinsecamente exigiera esta última. Nosotros creemos que, salvando siempre y aun superando las pobres analogías de la siempre magnífica metafísica de las causas del Estagirita, es necesario llegar hasta una causalidad de actuación que, si no es puramente « formal », no es precisamente por exceso de causalidad que se diera en esa causalidad formal, sino por defecto de esa misma *metafísica de criatura*. De ahí que de ella puede aceptar lo que tiene de perfección causal, que es la actuación en el ser; y debe abandonar lo que tiene de imperfección, que es su relación estrecha « hilemórfica ». Sto. Tomás se ha atrevido a decir que la gracia habitual en Cristo sigue a la unión hipostática: « sicut quaedam proprietas naturalis [5] ». Por lo tanto los modos de expresión en torno a esa relación causal, son mucho más que una pura exigencia radical o virtual.

Sea dicho todo esto para que, cuando luego distingamos bien el orden de la gracia de unión, del orden de la gracia habitual, no se piense que los separamos. Los distinguimos unicamente para penetrarnos mejor de su auténtica relación; es decir, para mejor unirlos todavía.

Ahora bien: el sacerdocio de Cristo, bien definido metodologicamente desde unos datos escriturísticos y patrísticos, se conecta intimamente con esa gracia de unión. El texto escriturario-clave es el de *Hebr.* 10,5-7, en el que la encarnación es presentada por el autor sagrado en todo el

[3] Ibid. III q. 6 a. 6.
[4] Ibid.
[5] Ibid. q. 7 a. 13 ad 2.

contexto sacerdotal de la epístola. Los Padres tienen referencias notables y numerosas a esa « unción », en el « Cristo », en el « Ungido » que lo consagra sacerdote de un modo único por la unción sustancial de la divinidad en el Verbo.

Es verdad: tanto la epístola *Ad Hebraeos*, como la Patrística clásica, contemplan esa formalidad sacerdotal en su aspecto más especial, en el sacrificial; y todavía más en su culminación por la muerte, y muerte de cruz. Pero ellos mismos destacan cómo esa muerte y ese sacrificio adquieren un último sentido de función sacerdotal cuando se realizan desde una representación público-cultual. Esta, en Cristo – nos va a decir inmediatamente Sto. Tomás – no se produce a través de la operación de una « quasi-potentia », que sería el carácter; sino a través de una ontología constitutiva en el mismo ser. La Encarnación, considerada concretamente como gracia de unión, es la más alta forma histórico-existencial de sacerdocio que cualquier fenomenología religiosa hubiera podido encontrar.

Pero es necesario enlazar bien esta gracia de unión, en cuanto gracia sacerdotal, con el carácter, como fundamento del sacerdocio ministerial que pasa de Cristo a su Iglesia.

Es sabido que la teología del carácter, a pesar de su venerable antigüedad en la historia de los dogmas, no ha alcanzado todavía una sistematización definitiva. El mismo Sto. Tomás, desde las *Sentencias* a la *Suma*, va acercándose al misterio; y nosotros pensamos que no cabe otra suerte mejor al futuro de la teología del carácter, que continuar, penetrándola, la línea tomista. Sto. Tomás recoge, en primer lugar, las viejas ideas tradicionales agustinianas y pseudo-dionisianas sobre el carácter como signo asimilativo, distintivo y destinatario-funcional; ligando los diversos caracteres a una teología trinitaria profunda, hoy ya no bien valorada desde una teoría de las apropiaciones inadecuada. El mismo Sto. Tomás, en una evolución doctrinal muy mesurada por la sabiduría teológica, llega finalmente, en la *Suma*, a pensar el carácter como una configuración o conformación de tipo sacerdotal, que nos asimila a Cristo Sacerdote; y esto desde el punto de vista radical del Cristo como « imagen, figura y carácter sustancial del Padre ». Con ello los diversos caracteres adquieren, cada uno a su modo, una cierta asimilación « sacerdotal », derivada del carácter de Cristo. De éste ya hemos dicho que no puede ser una « potencia », sino la misma gracia de unión, que es así formalmente sacerdotal.

II. – GRACIA DE UNIÓN Y SACERDOCIO EN LOS CRISTIANOS

El texto que resume en fórmula preciosa el pensamiento tomista, dice:

« ...character sacramentalis specialiter est character Christi cuius sacerdotio configurantur fideles secundum sacramentales characteres; qui nihil aliud sunt quam quaedam participationes sacerdotii Christi, ab ipso Christo derivatae [6] ».

Sto. Tomás ha empleado una de sus fórmulas « matizadas », cuando no se atreve a ser absolutamente formal. Dice « unas ciertas participaciones del sacerdocio de Cristo ». ¿ Qué más pudieran desear ciertos teólogos protestantes para proclamar el sacerdocio « universal » de los fieles ? Sin embargo, la expresión tomista sigue teniendo toda la imprecisión, o mejor, mesura, de la analogía empleada. El concepto de participación, cuya importancia en la doctrina tomista es conocida, necesita siempre ser bien valorado, si no se quiere caer en la antigua disputa en torno a la diferencia específica entre el sacerdocio jerárquico-ministerial, el « espiritual » de los fieles, y el de la Virgen María. El pensamiento tomista se nos apareció nítido en el estudio citado en la nota bibliográfica inicial.

Sto. Tomás – siguiendo al autor de la *Sacra Hierarchia* – dirá que el carácter, todo carácter, destina « ad actiones sacras »; pero no siempre se ha advertido que esa expresión, clásica en la liturgia pseudo-dionisiana, da al término de « actio » el sentido que hoy ya finalmente ha recobrado: en esa « actio », hay quienes participan *sacerdotalmente*: « exercentes eam »; y éstos son los que realizan las que el Pseudo-Dionisio llama « actiones hierarchicae », cuyo grado más elevado es la consagración eucarística. Y hay quienes intervienen en la « actio » sagrada como recipientes; y sus operaciones son propiamente « passiones », « receptiones », en las que son « iluminados » y « purgados » por los primeros, que son los « percipientes ». He ahí, pues, cómo se desarrolla la acción litúrgica descrita por el Pseudo-Dionisio, que Sto. Tomás acepta.

Pero todo eso lo exponía Sto. Tomás en las *Sentencias*, casi como un simple comentario a la *Sacra Hierarchia*. En la *Suma*, en cambio, le ha dado lucidez, a través de una aplicación eximia del concepto de « potentia ». Este, aplicado al carácter, nos va a decir qué clase, qué especie de « potencia cultual » es cada uno de los caracteres. Estos convienen en

[6] Ibid. q. 63 a. 3.

ser todos, derivaciones del sacerdocio de Cristo; ya que éste ha sido previamente determinado como un « carácter sustancial ». Pues bien: adviértase que los términos « potentia » y « potestas » son ambivalentes: pueden significar la modalidad activa de: « tener la posibilidad de » realizar un acto « potestativamente »; o pueden significar la posibilidad (potencia pasiva) de recepción de una « passio ». Tanto para lo uno como para lo otro, se requiere naturalmente la propia « dispositio » en el propio orden de la « actio » y de la « passio ». Así, en ese orden cultual que establece el sacerdocio de Cristo, y que él inicia (« ritus religionis christianae » – dice S. Tomás), es necesaria una propia potencia cultual que será, desde una banda, « pasiva », es decir que confiere la propia posibilidad de acción y de recepción; y que será connatural con ese orden nuevo y sobrenatural de culto: esa potencia la da el carácter bautismal. Este texto tomista tiene toda la nitidez posible:

« ...ut aliquis in se spiritualia participet; et ad hoc quis deputatur in baptismo, quia iam baptizatus potest esse particeps omnis spiritualis receptionis; unde character baptismalis... est quasi quaedam spiritualis *potentia passiva* [7] ».

Todo esto es indudablemente « sacerdotal »; es decir pertenece al orden cultual establecido por el sacerdocio de Cristo; en él no se puede entrar a participar, sino es « recibiendo » una primera y adecuada « potestas » dispositiva para ese orden. Es lo propio del bautismo.

Del carácter de la confirmación, Sto. Tomás dice lo mismo; y no es necesario detenernos en ello.

En cambio, debemos precisar con todo cuidado qué clase de « potestas » cultual confiere el orden y qué relación dice a las otras potestades, también cultuales y sacerdotales, del bautismo y confirmación. Extrañándose en cierta ocasión Sto. Tomás de que el Lombardo – al contrario de lo que hace en los otros sacramentos – no mencione la forma en la definición del sacramento del orden, toma de ahí ocasión para darnos esta explicación curiosa, pero teologicamente fuerte:

« Alia sacramenta non ordinantur principaliter ad effectus similes potestati secundum quam sacramenta dispensantur, sicut hoc sacramentum. Et ideo in hoc sacramento est *quasi quaedam communicatio univoca*. Unde in aliis sacramentis exprimitur aliquid ex parte divinae virtutis, cui effectus sacramenti assimilatur; non autem in hoc sacramento [8] ».

[7] S. THOMAS, *Sent.* IV d. 7 q. 2 a. 1 sol. 1.
[8] Ibid. d. 24 q. 1 a. 1 qc. 4 ad 1.

No obstante lo ocasional que lo suscita, el pensamiento de Sto. Tomás es claro; quiere decir: la mención de la forma sí que es necesaria en los otros sacramentos para significar que, en ellos, se recibe una « participación » de la divina virtud; en cambio, en la definición del sacramento del orden basta hacer mención de la « potestas » recibida, sin mencionar la forma; porque se trata de una « comunicación » unívoca de toda esa divina virtud. Adviértase que Sto. Tomás ha empleado muy formalmente para los otros sacramentos el término de « participación ». Aquí, en relación con el sacramento del orden, ¿ podía haber hablado de « participación unívoca » ? No ciertamente; porque la participación unívoca trasmite, propagándola en « otro » individuo, la misma forma específica; por ello ha debido cambiar la expresión y hablar de « comunicación », para expresar a un mismo tiempo la idea de trasmisión de toda la virtud sacerdotal por medio del orden; pero sin posibilidad de trasferir el único sacerdocio.

¿ Qué decir, por tanto, de la categoría, generalmente aceptada, de que las diversas especies de sacerdocio (ministerial, fieles, María) se reúnen entre sí en una forma « análoga » ? – Respondemos que, en primer lugar, partiendo del texto fundamental tomista que hemos citado, se hace de él una exégesis inadecuada. Porque es verdad que Sto. Tomás dice que todos los caracteres derivan del sacerdocio de Cristo. Pero consideremos: en esta forma eminencial que es ese sacerdocio, están reducidas a una máxima unidad todas las virtualidades, tanto en el orden de la potestad, como causa, cuanto en el orden de los efectos; tanto aquellas virtualidades que se comunican a modo de verdadera « potestas », que es la « activa », cuanto aquellas que se participan a modo de « potestas passiva ». En este sentido, es cierto que, en la Iglesia, dentro ya de la Iglesia, existe una realidad de fondo, por la que todo lo « cultual » es verdaderamente « sacerdotal »; del mismo modo como todo es también « jerárquico » en toda la Iglesia, en cuanto que tampoco es posible pensar en Jerarquía, sin aquellos que son dirigidos por ella. Del mismo modo, pues, todo es « sacerdotal », en cuanto que, a través de la « potestas » que da el bautismo, todo es « cultual » ya en el cristiano bautizado. Sólo que, en ese todo cultual, hay quienes son « perficientes », y quienes son « recipientes » de las « actiones sacrae ».

Si se quiere aceptar la existencia de una forma análoga superior « cultual-sacerdotal », en la que convendrían los tres caracteres, no hay duda que puede encontrarse. Nosotros, con todo, hemos dicho siempre que ese planteamiento de la cuestión, más bien la elude, por su misma vaguedad analógica, y por su logicismo abstracto. En la teología de hoy es frecuente ese abuso por el que las coordenadas de un problema teológico se levantan a términos de una comprensión extensivo-material, que parece enriquecerlos, cuando en realidad los abandona a la vaciedad de la abstracción material y lógica.

Concedemos, pues, que podemos de tal modo abstraer una tal forma análoga, *bajo la analogía de abstracción material*. Esta, a fuerza de extensión cuantitativo-material, logra encuadrar en sí todo lo que queramos; es lo mismo que sucede con el célebre problema sobre la « analogia entis ». En tal caso nos quedamos con hueras « segundas intenciones »; y entonces « omnia quodammodo sunt unum sicut sunt aliquid ». Nosotros preferimos presentar el problema mucho más concretamente, siguiendo el pensamiento de Sto. Tomás. Para éste, es cierto que los tres caracteres derivan del sacerdocio de Cristo; pero, mientras que, en el bautismo y confirmación, esa derivación es una participación de « efectos » sacerdotales, o, como dice Sto. Tomás, de « aliquid ex parte divinae virtutis », en el sacramento del orden nos hallamos con una comunicación de la misma « forma » sacerdotal, que es la potestad verdaderamente activa. Si esto es así, lo efectivamente claro y decisivo hubiera sido no permitir esos « glissements des mots »; ese escurrirse de la terminología en la literatura teológica moderna, en la que la confusión, a veces grave, está en acecho. Porque, si la « forma sacerdotal », y no vagamente « cultual », del supremo y eterno Sacerdote, Cristo, sólamente se comunica en cuanto tal al sacerdocio « ministerial », no hay duda que trasferirla al llamado « sacerdocio de los fieles », constituye un deslizamiento terminológico, no exento de graves peligros. Mucho más, cuando los motivos que impulsan esos deslizamientos son claramente de orden « extra-teológico »; por ejemplo de orden exclusivamente ecuménico.

Sabemos que el riesgo y la aventura de esos deslizamientos verbales han sido prevenidos, muy a tiempo, por los grandes documentos de Pío XII: *Mediator Dei* y *Magnificate Dominum*, cuya doctrina ha sido recogida por el Vaticano II en la Constitución dogmática *Lumen gentium*; pero hay que preguntarse si hubiera habido necesidad de que el Magisterio inculcara tantas veces el « essentia, et non tantum gradu, differunt », si la cuestión, en su discusión moderna teológica, hubiera conservado la línea nítida tomista, sin dejarse alucinar por discutibles actitudes extra-teológicas.

Es – nos parece – impertinente (en la pura literalidad de la palabra) el preguntarnos ahora sobre el modo como nosotros, en nuestra posición, salvamos la innegable realidad « sacerdotal » de esta Iglesia que es « gens sancta, genus electum, regale sacerdotium ». Si se advirtiera el paralelismo progresivo de esas expresiones, se llegaría facilmente a su verdadero sentido: el último miembro (« sacerdocio real ») no significa ni más ni menos que los dos anteriores, es decir, expresa la idea de « elección especial », por la que Israel pasa a ser el « pueblo de Dios » (*Ex.* 19,6 = 1 *Petr.* 2, 9). Y así como el texto del Exodo no nos obliga a hacer « levítico » a todo el pueblo, así tampoco el texto de San Pedro nos obliga a hacer « sacerdotes » a todos los fieles cristianos. Para nosotros, esa realidad que comunican los caracteres del bautismo y confirmación, es verdaderamente « sacerdotal », como *efecto* sacerdotal del sacerdocio de Cristo; de ahí que dé una auténtica « potestas » cultual, la cual, *en su propio orden bautismal, no más allá*, es activa; y en relación con el orden superior, el de la misma « forma » sacerdotal, es puramente pasiva. Podemos, pues, llamarla con propiedad « sacerdotal »; pero con mucha atención porque esa propiedad de lenguaje se pierde desde el momento en que se llama « sacerdotes » a quienes sólo poseen una potencia pasiva cultual. El abuso de lenguaje es flagrante cuando las locuciones se revisten de expresiones concretas cumulativas, tales como « verdadero » sacerdocio...

Respecto de la innegabile realidad sacerdotal de la comunidad eclesial, en cuanto tal, y del « pueblo sacerdotal », ya hemos antes hecho alusión a la auténtica distinción que hay que hacer: la comunidad y el pueblo eclesial son « sacerdotales », en el mismo sentido en que son « cultuales » (« secundum ritum religionis christianae » de Sto. Tomás); y son « jerárquicos », en cuanto que « poseen » jerarquía, aunque no lo « sean ». Y así como no nos es permitido (¡ por lo menos todavía !) decir que los fieles son « jerarcas » (¡ ya sabíamos la tendencia de hacer de la Acción Católica una participación en la jerarquía !) *sólo* porque pertenecen a una Iglesia que es comunitariamente jérárquica; así también nosotros pensamos que es un abuso de lenguaje llamar « sacerdotes » a los fieles, *sólo* porque pertenecen a una comunidad y a un pueblo que indudablemente goza de una realidad sacerdotal. El Concilio Vaticano II ha sabido ciertamente coordinar ambas nociones (« ad invicem ordinantur »); pero esto sólo ha sido posible en cuanto que antes los ha distinguido con una expresión escolástica, más bien inusitada en los documentos conciliares: « licet essentia, et non tantum gradu, differant ».

III. – Gracia de unión, maternidad divina y sacerdocio

Pero es necesario que continuemos alargando nuestra síntesis comparativa a la « Virgo sacerdotalis ». ¡ Qué realidad tan profunda, y, a un mismo tiempo, qué resonancias tan vagas y aun tan pertubadoras suscitó un día esa expresión !

El problema, hoy, lejos de aclararse, pensamos que se ha complicado más todavía; porque, a las implicaciones de tipo « sacramentario », se han añadido las de tipo « mariológico », envolviendo el problema en una difícil maraña. Hoy, la mariología, en cuanto ejercicio dialéctico-teológico, lleva el juego entre dos direcciones dispares que van a decidir su suerte en un futuro no lejano. ¿ Cuál es el lugar de la Virgen María en el misterio de Cristo y de la Iglesia ? Una conocida dirección pretende contemplarla más bien desde el misterio de la Iglesia, en el que la Virgen sería tipo y ejemplar perfecto de su realización. Su misma maternidad divina realizaría en plenitud la maternidad de la Iglesia, en la que todos los cristianos luego participarían.

Una vez más, creemos, se produce aquí lo que hemos llamado un deslizamiento del vocabulario teológico para introducir cuando menos una tremenda confusión. Porque si a la maternidad divina de María se la hace entrar en ese amplio marco eclesiológico en el que toda la Iglesia y todos los fieles participan, aunque en un grado inferior, la mariología ha descendido de pronto al nivel de una eclesiología desbordante de sus naturales riberas; y la figura de la Virgen baja de su primitivo cielo empíreo para ser la humilde hija de la Iglesia, *no ya su Madre.* En esta concepción, María participa del « sacerdocio común de los fieles », aunque en un grado superior a éstos. El problema del sacerdocio de María ha sido resuelto, haciendo descender antes el plano de una mariología destacada hacia las cumbres solitarias de los « privilegios marianos », a este valle, hoy fértil en invenciones, que se llama la nueva eclesiología.

Otra corriente contempla, sí, la figura de la Virgen en su clásica posición cristológica, o si se quiere « cristotípica ». Según ella, la Virgen entra singular y primeramente en el misterio de Cristo; y sólo después descendería coronada por su maternidad histórica y existencial; aquella que descubre una auténtica historia de la salvación. Desciende, digo, al plano de la Iglesia para ser su Madre, « Mater Ecclesiae ». En esta posición, el sacerdocio de María ha sido estructurado diversamente; y tal vez con escasa fortuna. Las expresiones mismas no son felices: « Virgo Sacerdos », « Diakonissa », « Supersacerdocio », etc., e indican que hay un

falso planteamiento. Nosotros aceptamos la visión mariológica que esta posición supone, pero no su planteamiento sacramental.

Nuestra solución al problema de esa estupenda realidad sacerdotal, que indudablemente hay que admitir en María, va por otros caminos según ya se puede sospechar por lo que llevamos dicho en torno al así dicho «sacerdocio» de los fieles. En la Virgen, es claro que, entrando intensamente en el misterio de una «Ecclesia» y de un «Populus sacerdotalis», esa realidad sacerdotal que hemos reconocido en los fieles, ella la posee en eminencia. Es claro también, para nosotros, que nada hay en la Virgen – lo mismo que en los demás fieles – de forma potestativa y de orden. Y que, por tanto, todas las expresiones que relacionan su persona con funciones sacerdotales, cuando no son las célebres «Laudes» de la literatura bizantina tardía – aunque bien sostenidas por una realidad mística innegable – están condenadas al fracaso; y hasta algunas de ellas ya han sido reprobadas por el Magisterio.

Nosotros nos quedamos unicamente con ese fuerte realismo sacerdotal que existe en la Virgen y nos preguntamos por su raíz constitutiva, para ponerlo luego en relación con la realidad sacerdotal de Cristo y de los fieles cristianos. Nuestra breve y sintética respuesta es la siguiente. La raíz de esa realidad sacerdotal de María la contituye su vinculación íntima al misterio que hace a Cristo, Sacerdote supremo, la misma gracia de unión; en ella interviene, en ella participa de un modo único. Esa vinculación hace primero que, en ella, su maternidad divina se manifieste también como especie de «unción», de tipo no-accidental; aunque tampoco hipostático como acontece en Cristo. Alguno ha hablado exactisimamente de una «maternidad de asunción». Efectivamente, la maternidad divina no puede ser reducida ontologicamente al orden puro de la operación; y mucho menos al orden extrínseco de una exigencia radical de la simple gracia habitual. Hoy los mariólogos buscan, a tanteos, una maternidad divina que encuadre bien toda la mariología. Y nosotros, en muchos de nuestros anteriores trabajos mariológicos, no hemos intentado otra cosa.

Pues bien; esa maternidad divina, de tipo óntico-consecratorio, se convierte en una realidad viva sacerdotal que contiene en eminencia virtual, primero la realidad sacerdotal de la Iglesia; y ésta es la única que, en Cristo y por Cristo, rinde al Padre el culto que él unicamente quiere aceptar. Pero, además, contiene igualmente en ese modo virtual,

la realidad sacerdotal de los fieles, fundada como hemos dicho en la conformación a Cristo, en su gracia de unión. No habría dificultad en admitir – siguiendo aquí de nuevo un lenguaje deslizado – una especie de «sacramento» que es, para María, su maternidad divina; y una especie de «carácter» con que María queda indeleblemente impresa por su maternidad divina. Entre esta gracia de maternidad y la de adopción de los demás simples fieles; entre ese «carácter» y aquello a que deputa, y el de los fieles y su destinación, hay una diferencia verdaderamente sustancial. Por ello, entre la realidad sacerdotal de María y la de los cristianos tiene que existir una diferencia igualmente sustancial. Aquella realiza una función «consecratoria», distinta tanto de la «unctio Christi» que es única, la gracia de unión; cuanto de la consagración que realiza el bautismo y la confirmación.

La maternidad divina entendida integralmente como una aceptación por parte de la Virgen de la gracia de unión, está al origen de todo sacerdocio: del de Cristo y de los cristianos. Es aquí donde hay que acudir siempre para encontrar las raíces profundas de ese realismo sacerdotal de la maternidad divina, sin ir a buscarlas por caminos de devoción fácil y de prácticas extrañas. La presentación del Hijo en el templo; sobre todo en la perspectiva estremecedora mesiánica de la profecía de Simeón; y, claro está, su presencia en el Calvario, y antes en la «hora de Jesús» de Caná de Galilea, son sí momentos culminantes de un tipo cultual único; pero que están ya suponiendo esa estupenda realidad sacerdotal que es su maternidad divina consecratoria.

Hénos aquí, pues, ante una realidad sacerdotal que, aun caracterizada siempre con el primer origen de todo sacerdocio cultual, la gracia de unión del Ungido por excelencia, la distingue «plus quam» categorialmente, de las otras realidades sacerdotales. Sería, por tanto, inexacto y hasta equívoco – y desde luego enormemente deficiente – aplicar a la Virgen una terminología en la que la forma sacerdotal aparece desplazada hacia un realismo que está lejos de adecuar la estupenda realidad consecratoria de la maternidad divina [9].

---

[9] La doctrina del Concilio Vaticano II, confirmando los documentos de Pio XII, *Mediator Dei* y *Magnificate Dominum*, se encuentra en: *Lumen gentium*, n. 10. 11. 31. 34. 62; *Apostolicam actuositatem*, n. 2. 3; *Ad Gentes divinitus*, n. 15; *Presbyterorum ordinis*, n. 2.

UN THÈME THÉOLOGIQUE RAVIVÉ:
LA FOI DE LA SAINTE VIERGE

Mgr GÉRARD PHILIPS

En explorant l'histoire de la théologie catholique à propos de la Sainte Vierge, on se trouve étonné de ne pas rencontrer en première page la doctrine de la maternité divine. Ou plutôt, à considérer la chose de plus près, on constate que cette pensée est bien fondamentale en christianisme, mais à condition de considérer la maternité, non du point de vue biologique, mais comme élément de salut, étant donné que Marie entre dans le plan salvifique à la faveur de sa foi vivante en l'incarnation et sa coopération à ce mystère.

Cette constatation nous explique que le premier thème dogmatique que nous trouvons développé dans l'ancienne patristique concernant la mère du Christ est l'antithèse Ève-Marie comme typologie de l'incrédulité et de la foi, avec comme corollaire le titre de « Mère des vivants » en deux sens divergents. Saint Augustin prédicateur oppose encore nettement la maternité matérielle de Marie à l'égard de Jésus, et sa foi-charité manifestée dans le récit de l'Annonciation. C'est un des points culminants de sa prédication [1]. La diffusion du thème de la Théotokos au contraire est due à l'opposition nestorienne contre ce titre. La maternité divine est certainement centrale, mais il faut la comprendre dans sa signification d'acte libre et salutaire de la part de la créature au commencement de la réalisation du salut.

I. – L'IDÉE MAÎTRESSE

L'idée principale des Evangélistes à propos de Marie demeure le fait qu'elle engendre le Seigneur moyennant son consentement empreint

[1] S. AUGUSTIN, *De s. virginitate*, 3, 3: « Beatior ergo Maria percipiendo fidem Christi, quam concipiendo carnem Christi ». Cf. ORTENSIO DA SPINETOLI, *Esegesi e mariologia postconciliare*, en *Eph. Mar.* 20 (1970) 205-225.

d'obéissance et de charité. Voilà la merveille qui fait pousser à Elisabeth son cri d'allégresse: « La mère de mon Seigneur vient à moi! » (Lc. 1, 43). Lors de la visitation Marie reçoit de sa cousine une salutation solennelle sous forme de bénédiction: « Bienheureuse celle qui a cru !... ». Le motif de l'exultation mentionnée à plusieurs reprises est donc la foi de Marie plutôt que son rôle physique de mère de Jésus. Ce « correctif », si l'on peut dire, reviendra encore deux fois dans l'évangile de saint Luc, à savoir dans les logia 8, 21 et 11, 28, dont nous reparlerons plus loin.

Saint Marc est plutôt parcimonieux avec les notices qu'il nous fournit sur la mère de Jésus, tandis que le récit de l'enfance chez Matthieu accorde de fait la première place à Joseph. Ce point de vue, bien qu'il se rapporte à la même réalité, part d'une conception générale autrement nuancée. Nous comprenons mieux maintenant que la foi de Marie au mystère du Messie excite dans son entourage un sentiment très intense de joie. Les premiers mots de l'ange soulèvent déjà, après le bouleversement initial (Lc. 1, 29), une exultation qui éclatera au grand jour *lors de la visitation* (v. 46ss), elle-même réalisée dans la hâte du Saint-Esprit (v. 39). Elisabeth à son tour est remplie de l'Esprit qui fait tressaillir l'enfant dans son sein (v. 41). Marie prédit dans son *Magnificat* que toutes les générations la proclameront bienheureuse (v. 48).

La suite de la salutation d'Elisabeth peut se traduire de deux manières: Bienheureuse celle qui a cru à l'accomplissement des promesses célestes (le fait). Ou, en faisant appel à un nouvel encouragement: Bienheureuse celle qui a cru, *parce que* les promesses du Seigneur se réaliseront (le motif). Or, comme le note finement Lagrange [2], Elisabeth est chargée de féliciter Marie pour son attitude généreuse, non de lui donner une garantie de plus. Peut-être pourrait-on quand même ajouter, en préférant la première traduction, que l'accomplissement des merveilles divines dépend jusqu'à un certain point de la foi que les miracles rencontrent chez les auditeurs ou spectateurs [3]. En tout hypothèse, c'est la foi de Marie qui est mise en vedette chez les auteurs ecclésiastiques des trois premiers siècles.

Avec cette interprétation le thème patristique de la nouvelle Ève retrouve sa signification primitive. Il nous suffira de rappeler l'essentiel. Marie d'après les anciens est opposée à Ève non en raison principale de la lutte entre les deux femmes et leurs descendances (Gen. 3, 15), mais

[2] LAGRANGE, M. J., *Evangile selon S. Luc*, Paris 1921, 44.
[3] Cf. *Mt.* 13, 58: « Et il ne fit pas là beaucoup de miracles à cause de leur manque de foi ».

avant tout parce que Marie croyante a engendré le Messie et son nouveau peuple, alors que la première Eve, incroyante, enfante des descendants pour le péché et pour la mort. La Bible explique le nom d'Ève comme « Mère des vivants » (Gen. 3, 20) et les prophètes annoncent que la Fille de Sion engendrera le nouveau peuple élu (Is. 66, 6-14).

Déjà saint Justin est explicite sur ce point:

« Ève,... en concevant la parole du serpent, enfantait *désobéissance* et mort. Or la Vierge Marie conçut *foi et joie* lorsque l'ange Gabriël lui annonça la bonne nouvelle... et elle répondit: qu'il me soit fait selon ta parole... » [4].

Saint Irénée est plus abondant dans son exposé littéraire sur la récirculation que nous rappelons brièvement. Ce qu'Ève avait embrouillé et noué inextricablement par sa désobéissance et son incrédulité, Marie l'a dénoué par sa foi [5]. Citons enfin le langage lapidaire de Tertullien:

« Ève crut au serpent; Marie crut à Gabriël. La faute que la première a commise en croyant, l'autre l'a effacée en croyant [6] ».

Le parallélisme antithétique survivra encore longtemps: Ève est la mère des vivants qui meurent; Marie engendre ceux qui sont destinés à ne point mourir mais à vivre éternellement avec Dieu.

Incontestablement, le thème de la joie messianique prédomine chez saint Luc depuis la salutation χαῖρε, κεχαριτωμένη ! Rappelons l'enthousiasme d'Elisabeth et de son enfant, Marie elle-même chantant son *Magnificat*, la nativité de Jean et le *Benedictus*, le chant des anges et la louange dans la bouche des pasteurs, Le *Nunc dimittis* de Siméon et le bonheur communicatif d'Anne la prophétesse (Lc. 1-2). D'ailleurs ceux qui écoutent la parole de Dieu et la gardent, ceux-là sont bienheureux! (Lc. 11, 28).

Ce n'est pas que les ombres manquent au tableau. Saint Matthieu seul raconte la fuite en Egypte (Mt. 2, 13ss). Luc rapporte la prophétie de Siméon sur la contradiction que subira l'enfant et le glaive qui transpercera le coeur de la mère (Lc. 2, 34-35) et c'est lui qui développe l'épisode de Jésus perdu au temple, lorsque ses parents ne comprirent pas le sens des paroles prononcées par l'enfant (Lc. 2, 41ss).

Saint Jean, lui aussi, combine l'allégresse messianique avec la douleur de celle qui donna naissance à Jésus (Jn. 2, 1ss: Cana; 19, 25-27:

[4] S. JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon*, 100. Trad. HAMMAN A., Paris 1958, 290.
[5] S. IRÉNÉE, *Adv. Haer.* 3, 22, 4 (PG 7, 959; HARVEY, 2, 123).
[6] TERTULLIEN, *De carne Christi*, 17 (PL 2, 782).

le Calvaire; cf. 16, 21 sur la douleur et la joie de la femme qui enfante). Nous y reviendrons parce que dans ces passages la foi joue un rôle important.

II. – Essais explicatifs infructueux

Il est d'autant plus surprenant que plusieurs auteurs ecclésiastiques de l'antiquité, et non des moindres, ont attribué à Marie des *défaillances* au moins passagères dans la foi. C'est dans ce sens qu'Origène explique au peuple de Césarée certains passages de l'évangile lucanien [7], e. a. la transpersion par le glaive de Siméon lors de la passion du Seigneur. S. Basile de Césarée a repris cette exégèse [8]. Selon le grand moraliste, saint Jean Chrysostome, la mère de Jésus, en interrompant avec sa famille la prédication de son Fils (Mt. 12, 46-49), trahit un manque positif de foi, en prenant Jésus pour un homme ordinaire [9]. Plus choquante encore est la remarque de saint Cyrille d'Alexandrie, le grand défenseur de la Théotokos, que Marie a trébuché dans la foi, lorsque, faible femme, elle se trouvait au pied de la croix et doutait [10].

On aura constaté que ces commentaires achoppent tous à des textes bibliques dont l'interprétation n'est pas évidente. Un doute au sujet de la foi n'est pas nécessairement un péché, bien que les auteurs cités ne reculent pas devant l'accusation de faute contre Marie: elle se serait rendue coupable soit par faiblesse plus ou moins consentie dans la foi, soit par arrogance et recherche de vaine gloire.

En occident, la doctrine sur la perfection morale de Marie est plus ferme, surtout depuis saint Augustin:

> « Quant à la sainte vierge Marie, je ne veux pas, à cause de l'honneur du Seigneur, qu'on fasse mention d'elle quand on parle de péché ».

Ayant reçu la grâce d'être la mère du parfait innocent, elle n'a jamais connu de faute [11].

Mais il y a plus, le principe que la Vierge a conçu d'abord dans son

[7] Cf. Jouassard G., *Marie à travers la Patristique*. Dans l'encyclopédie *Maria* du P. H. Du Manoir, I, 69-157, en particulier, p. 39. 94s. 98s. Voir surtout Origène. *Hom., in Lc.* 17 (PG 13, 1845).

[8] S. Basile, *Epist.*, II, 260 (PG 32, 965-968).

[9] S. Jean Chrysostome, *Hom. in Mt.* 44, n. 1-2 (PG 57, 463-466).

[10] S. Cyrille d'Alexandrie, *In Io.* 12 (PG 74, 661-665). – Cf. Du Manoir H. *Dogme et spiritualité chez saint Cyrille d'Alexandrie*, Paris 1944, 277-282.

[11] S. Augustin, *De nat. et gratia*, 42 (PL 44, 267).

coeur par la foi, avant de concevoir dans son sein, est extrêmement répandu. En iconographie, le rayon brillant du Saint-Esprit atteint son oreille: elle accepte l'annonce divine que lui apporte Gabriël et devient mère virginale du Christ. Combien de fois retrouverons-nous dans la patristique et chez les auteurs du moyen âge l'adage: « Christum prius mente quam ventre concepit » [12].

C'est l'humilité de sa foi, disent les mystiques, qui attire le Verbe dans l'âme et le corps de la Vierge. Ils en arrivent à penser que loin de chanceler dans sa foi, elle seule, pendant le séjour de Jésus au tombeau, a conservé la foi en sa divinité. M. l'abbé R. Laurentin croit trouver la première attestation de cette idée chez Odon d'Ourscamp vers 1160. La pieuse méditation qui a donné naissance au samedi comme jour de la Vierge, a connu une diffusion considérable pendant tout le moyen âge [13].

Plusieurs anciens docteurs, faisaient douter Marie de la mission et de la personne de son Fils; voici leur opinion poussée à l'extrême opposé: elle seule pendant la passion n'a pas éprouvé le naufrage de la foi! On est contraint pour assurer cette déclaration d'accabler quelque peu *tous* les apôtres, les saintes femmes, le bon larron, le centurion romain. Plusieurs auteurs se tirent de cette difficulté en attribuant à la seule mère de Jésus la foi pleine sans secousse. Quoi qu'il en soit, si les deux positions sont sujettes à discussion et pratiquement indémontrables, il reste que la maternité divine est pour la Vierge de Nazareth un objet de foi et non de vision. Cette foi devance la réalisation de l'incarnation du Fils. Impossible, au regard de l'Evangile de l'enfance, de mettre en doute cette affirmation.

Sa portée est d'ailleurs considérable: la tradition chrétienne ne commence pas par une affirmation biologique, mais par l'acte de croyance à l'intervention du Dieu-Sauveur. La remarque a son importance dans notre controverse avec la Réforme. Chose curieuse, le développement du thème ne s'est pas arrêté. Au contraire, nombre de théologiens, dans l'ardeur de leur désir d'exalter Marie en parallélisme avec son Fils, lui

[12] Voir par exemple: S. Augustin, *Serm.* 215, 4. Cf. *ib.* 69, 3, 4: « Non libidine sed fide concepit ». Ou encore, *ib.* 214, 7: « fidei caritate fervente concepit »; etc.

[13] Laurentin R., *Court traité sur la Vierge Marie*, 5e éd., Paris 1968, 75; *Marie, l'Eglise et le sacerdoce*, I, Paris 1953, 138-139; Barré H., *Etudes Mariales* 9 (1951) 83-84. Etude pratiquement exhaustive chez Binder C., *Thesis, in passione Domini fidem Ecclesiae in beatissima Virgine sola remansisse, iuxta doctrinam medii aevi et recentioris aetatis*, en *Maria et Ecclesia*, III, Rome 1959, 389-488. Le propagateur principal de la thèse sur la Vierge soutenant toute l'Eglise pendant le « triduum mortis » est Engelbert d'Admont au XIVe siècle.

attribuent dès le premier instant de son existence dans le sein de sa mère, l'usage de la raison, la science infuse et même la vision béatifique [14]. Il en résulte pour eux la difficulté de concilier cet état de vision avec la foi de Marie, foi dont l'Evangile se porte garant. L'intention de ces auteurs n'est pas d'exclure la *vertu* de foi de l'âme de la mère du Christ, mais il leur faut admettre que sa présence en Marie soit intermittente ou parfois assoupie. Ce n'est qu'à des moments faibles qu'elle peut émettre un acte de foi, tout en gardant toujours l'habitus infus. Telle est la solution que saint Thomas admet pour le problème de saint Paul qui pendant son rapt aurait vu l'essence de Dieu.

Malheureusement on ne voit pas sur quel fondement repose l'assertion que la Vierge avait sur terre la science de vision. Quelles que soient les raisons de convenance invoquées, on cherche en vain une indication dans la Bible qui offre plutôt des indices en sens contraire. De plus il n'est pas facile de s'imaginer une vision béatifique discontinue, puisque cet état de terme est en dehors de la catégorie temps. Mieux vaut donc comprendre la figure de Marie telle que l'Ecriture la présente, sans chercher toutes les merveilles possibles dont la révélation ne parle pas.

III. – La foi hommage à Dieu et l'objet qu'il faut croire

Pendant le XIXe siècle l'Eglise a été contrainte à mettre l'accent sur la caractère rationnel de l'acte de foi. Elle devait démontrer contre le rationalisme que l'acceptation des dogmes n'était pas une absurdité ni une sottise, mais une décision valable devant la raison, même sans évidence intrinsèque des énoncés. Certes, elle n'a jamais perdu de vue la liberté du croyant devant un Dieu qui en se révélant restait entouré de ténèbres; elle n'a pas oublié non plus l'influence de la grâce. Mais la foi-réponse à la donation de Dieu dans sa révélation restait quelque peu à l'arrière-plan.

Certains manuels ont matérialisé la comparaison de la foi religieuse avec l'adhérence à une vérité connue exclusivement par un témoignage « digne de foi », c'est-à-dire attestée par quelqu'un qui meritait confiance. Mais quelle distance entre l'acquiescement accordé aux affirmations d'un honnête homme et l'adhésion empreinte de charité au don

[14] Cf. Roschini G., *Dizionario di Mariologia*, Rome 1961, 456. L'Auteur donne une bibliographie assez étendue. Voir e. a. Scalia G., *La visione beatifica della Madonna*, Catania 1954, 125 pp. Cf. S. Thomas, *De Ver.* q. 18, a. 2, ad 5.

de Dieu lui-même en Jésus-Christ ! Croire, c'est obéir avec amour à Dieu qui parle, et de cette acceptation dépend notre salut éternel. Nous ne pouvons en aucune manière dissocier les deux aspects d'une unique action: l'objet de la croyance et l'hommage qu'elle adresse à Celui qui se révèle. Même le paroissien le plus simple ne croit pas en son curé, mais en Dieu le Père tout-puissant et en son Fils Jésus-Christ...

La vertu de foi n'augmente donc pas automatiquement avec l'extension de l'objet révélé et connu par l'intelligence. Les simples selon l'Evangile peuvent « croire » plus intensément en connaissant moins de théologie, mais en se donnant plus généreusement, pour la vie et pour la mort, à Dieu qui a daigné leur adresser son message avec lequel il est identique. L'idéal n'est pas, dans l'histoire de l'Eglise, de multiplier les dogmes en morcelant la révélation en propositions explicites, si utiles ou si nécessaires qu'elles puissent être à un moment donné. La sainteté du croyant n'augmente pas en raison directe de son érudition, mais en fonction de son adhésion plus forte et plus pure à Dieu qui en interpellant sa créature raisonnable s'offre plus abondamment à elle.

Récemment la question de savoir si la Vierge de Nazareth connaissait dès le début la divinité de l'enfant de la crêche, a suscité des controverses. Comme si le fait de cette connaissance heurtait plus fortement notre intelligence que l'événement lui-même de l'entrée du Fils de Dieu dans notre race ! Il est vrai que certains penseurs qui se disent encore catholiques en arrivent à mettre en doute ou même à rejeter l'incarnation du Verbe. L'homme Jésus serait une personne de notre lignage dans laquelle Dieu se manifeste d'une façon exceptionelle. A prendre leurs exposés à la lettre, ils abandonnent la Trinité et la divinité du Christ, pour ne garder d'un côté qu'un modalisme en la divinité, et de l'autre, pour le Christ, un nestorianisme au sens littéral.

Le rôle de la Vierge, dans cette naissance, d'après eux, ne diffère en rien de celui d'une mère ordinaire, et surtout ils se gardent bien de parler de conception virginale. Tout devient rationnellement explicable. Les idées sont claires et les « interventions » de Dieu dans sa création sont évidemment des éléments à démythologiser.

Il y aurait plusieurs remarques à faire à propos de cette interprétation bultmannienne. La première que Bultmann est déjà depassé soit par l'agnosticisme complet, soit par un nouveau contact avec le Jésus de l'histoire. Mais on observe trop peu les deux aspects de la foi: la « fides qua creditur », qui n'est autre que l'« obsequium hominis ad Deum » en vertu de la grâce, et la « fides quae creditur », c'est-à-dire le contenu

du discours révélé. Sans doute, l'une ne va pas sans l'autre. Ce n'est pas à l'aveugle que nous nous confions à un maître suprême, et si notre Credo ne contient aucun article nous restons bloqués dans l'agnosticisme ou dans le plein subjectivisme. Mais si l'extension de l'objet de notre foi explicite n'entraîne pas une intensification de notre adhésion à Dieu par le Christ, nous n'avançons pas. Croire, c'est aller au Christ avec amour, et avec la disposition généreuse d'accepter sa Parole, quelles que soient les obscurités et les exigences qu'elle nous impose.

Si cette observation est exacte, deux choses nous deviennent plus compréhensibles. D'abord la portée des logia de Jésus que parfois on appelle antimarials: Bienheureux ceux qui écoutent la Parole et la mettent en pratique! Ceux-là sont mes frères et mes soeurs et ma mère [15]. Or le même évangéliste qui rapporte ces dires a noté par deux fois que la mère de Jésus gardait tous ses gestes et paroles pour les méditer dans son coeur (Lc. 2, 19 et 51). Il ajoute même que dans l'épisode de l'enfant perdu et retrouvé au temple, son père et sa mère ne comprenaient pas sa réponse à leur plainte [16]. Leur foi n'est pas ébranlée, mais elle est obscure comme elle ne pouvait pas ne pas l'être.

En second lieu, le problème agité récemment si la Vierge dès le début avait conscience de la divinité de son Fils, problème qui nous ramène à la « fides quae creditur », est réduit à des proportions plus exactes et moins déconcertantes. La foi n'est pas statique mais dynamique: elle nous donne une impulsion dans les deux sens indiqués, et comme adhésion au Pére des lumières, et comme pénétration intellectuelle de ce qu'elle nous communique.

Le premier point ne soulève pas de difficultés spéciales. Les paroles du Christ qui bénit ceux qui croient sans hésitation ni paresse ne sont pas une critique adressée à sa mère, mais un avertissement que la parenté purement matérielle n'a pas de valeur pour le royaume de Dieu. Au contraire, il faudra parfois sacrifier les liens de la chair et du sang pour suivre le Maître qui conduit au salut. C'est une grossière méprise de parler de textes antimarials dans la bouche du Christ, qui prévient chez ses disciples un calcul interessé basé sur l'esprit de clan.

En ce qui concerne le deuxième point, celui du contenu de la foi de la Vierge, qui ne pouvait, sans se sentir écrasée, nous dit-on, admettre

---

[15] *Lc.* 8, 21 et 11, 28 par.

[16] *Lc.* 2, 47ss. Cf. LAURENTIN R., *Jésus au temple. Mystère de Pâques et foi de Marie en Lc. 2, 48-50* (*Etudes Bibliques*), Paris 1966, 278 pp. – MARTINELLI A., « *Essi non compresero* » (*Lc. 2, 50*), Rome 1967, 79 pp.

que son enfant était au sens propre le Fils de Dieu, la difficulté est apparamment plus grave. Mais ce fait sera moins difficile à accepter pour nous, si nous admettons sans arrière-pensée, qu'il y a moyen de connaître un dogme sans en saisir d'emblée toutes les implications. « Savoir » que Jésus est Fils de Dieu comporte une série indéfinie de degrés d'intellection sans que jamais le croyant n'en touche le fond. Et surtout la kénôse du Fils et sa mission s'annonçaient dans des conditions humainement inimaginables. Seul l'Esprit pouvait réaliser le fait et le faire admettre. La méditation silencieuse de la Vierge depuis la prophétie du vieillard au temple et surtout l'ultime immolation au Calvaire pouvaient faire comprendre par Marie, comme par son Fils lui-même (Héb. 5, 8) le poids de l'obéissance dans la foi du Fils du Dieu vivant.

Encore une fois, ne mesurons pas la foi d'après l'élaboration systématique des éléments objectifs de la croyance. Sinon le macarisme du Seigneur devrait dire: Bienheureux les théologiens même orgueilleux; bienheureux ceux qui croient posséder Dieu au lieu de se laisser posséder par lui ! R. Laurentin écrit:

> « L'enseignement de l'Evangile, nous invite donc à écarter de Marie aussi bien une ignorance de l'essentiel concernant la personne du Fils de Dieu et sa mission, qu'une connaissance sans ombre, et surtout trop réflexive, trop intellectuellement maîtrisée, trop élaborée conceptuellement (une connaissance de riche et de savant), *a fortiori* la vision béatifique... » [17].

Ce principe s'imposera encore davantage si nous portons en compte l'obscurité du donné proposé à notre intelligence terrestre et les épreuves que le croyant aura à subir, s'il veut rester fidèle au message reçu. Ce message englobe toute la vie et il donne à chacun une mission à remplir. Le croyant ou le fidèle (ce qui est identique) doit marcher à la suite du Christ portant sa croix. Ce n'est que par la croix qu'il arrivera à la lumière.

IV. – Ombres et épreuves dans la foi de la Vierge

Rien de plus éclairant que la méditation de deux titres de Notre Dame, non pas juxtaposés, mais se compénétrant l'un l'autre: elle est en même temps la cause de notre joie et la mère des douleurs. Elle est lumineuse et endeuillée, et si elle n'avait pas souffert jusque dans le

---

[17] LAURENTIN, *Jésus au temple*, 177.

tréfonds de son être, elle n'aurait pu s'acquitter de son office de consolatrice.

La foi est difficile et douloureuse de deux façons: d'abord parce qu'elle est privée de la pleine lumière; ensuite parce qu'elle entraîne une mission écrasante, véritable passion.

La foi est la garantie des biens que l'on espère, la preuve des réalités que l'on ne voit pas (Héb. 11, 1). On peut dire que la foi est une lumière extrêmement précieuse, mais en même temps qu'elle est ténébreuse: voilà pourquoi elle n'est pas contraignante à cause de ce trait attristant. Dieu est trop lumineux pour que nos yeux humains ici-bas puissent le contempler en face. Il se manifeste suffisamment pour que notre adhésion intellectuelle soit raisonnable. Il habite la lumière inaccessible qui traverse tout, de façon que l'acceptation de notre esprit se justifie. Croire, c'est voir et ne pas voir en même temps. Les mystiques le comparent plus volontiers au goût et au toucher qu'à la vision. C'est à travers l'ombre des créatures et l'obscurité du langage prophétique que nous l'atteignons, et si nous pouvions l'étreindre comme un objet, ce ne serait pas Dieu.

Vatican I a répété les aphorismes de l'ancien Concile d'Orange:

> « Bien que l'assentiment de la foi ne soit en aucune manière un mouvement aveugle de l'âme, personne pourtant ne saurait consentir à la prédication évangélique, comme il le convient pour obtenir le salut, sans l'éclairage et l'inspiration de l'Esprit-Saint, qui accorde à tous la joie de consentir et de croire à la vérité » [18].

Dieu se donne en envoyant sur terre son Fils sous forme d'un homme mortel et en envoyant ensuite son Esprit, mais l'incarnation est une exinanition, et il faut les yeux de la foi pour reconnaître les théophanies authentiques.

Pensez bien que pour la Vierge aussi les mystères de Dieu resteront entourés d'ombres. Elle se déclare humble servante pour l'incarnation rédemptrice sans « voir ». Le long de son chemin terrestre, elle n'est pas allée de lumière en lumière mais s'est enfoncée toujours plus loin dans le cercle d'obscurité qui entourait l'annonce du salut. La foi est dure mais c'est à ce prix qu'elle est libératrice.

Non pas pourtant sans que le croyant y mette le prix de la souffrance, de l'humiliation et de la contradiction. Ne nous figurons pas que ces épreuves furent épargnées à la première des fidèles. Il suffit de par-

[18] VATICAN I, Const. *Dei Filius*, DS n. 3010.

courir l'évangile pour s'en convaincre. Sans insister sur la fuite en Egypte, pensons au glaive prédit par Siméon, douleur qui transpercerait le coeur de la mère du Serviteur de Jahvé. Rappelons surtout Jésus resté parmi les docteurs à l'insu de ses parents. La séparation du Fils par rapport à sa mère, en vue de la mission qui lui avait imposée le Père céleste, concrétisait, des années à l'avance, la souffrance de Marie, qui devait encore et toujours « croire », même devant l'échec apparent de la prédication de son Fils.

Le récit des noces de Cana, comme aussi les hommages que le Rédempteur refuse pratiquement pour sa mère, montrent ce mélange étrange de détachement et d'union de la part de Jésus et la lumière d'en haut qui ne parvient à Marie qu'à travers les nuages. Et que dire de sa présence, debout, au pied de la croix ? Là encore elle ne fait qu'accepter ce qu'aucune créature n'est capable de comprendre et d'expliquer. Il ne lui reste que l'attente du Saint-Esprit (Act. 1, 14) et la confiance inébranlable en sa protection contre le serpent (Apoc. 12). La victoire ne s'obtient que par la foi. Peut-on dire que la Vierge a mené une vie céleste sur terre ? Oui et non. Oui, par son abandon à Dieu et son espérance, non pour ce qui concerne la béatitude qui ne viendrait que plus tard.

V. – La Vierge fidèle image de l'Eglise et mère des croyants

Voilà pourquoi la Vierge est l'image idéale de l'Eglise terrestre, qui, elle aussi, marche « à travers les persécutions du monde et les consolations de Dieu », annonçant la croix et la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne (cf. 1 Cor. 11, 26) [19]. Encore un thème qui date d'avant le Concile d'Ephèse. Le titre de « typus Ecclesiae », nous le devons à saint Ambroise. La première créature qui a pu croire l'incarnation réalisée, c'était la servante du Seigneur à Nazareth, et en ce sens un théologien orthodoxe a pu écrire que Marie était pour ainsi dire « l'Eglise avant l'Eglise ». Elle précède celle-ci comme la grâce introduit la gloire. « Elle l'annonce, écrit le Père M. J. Nicolas, non comme la figure annonce la réalité, mais comme le commencement annonce le plein épanouissement » [20].

[19] VATICAN II, Constit. *De Ecclesia*, I, n. 8 B.

[20] NICOLAS M. J., OP, *Il est né de la Vierge Marie* (Doctrine pour le Peuple de Dieu), Paris 1969, 138. – Cf. VOLK H., *Maria, mater credentium*, en *Trier. Theol. Zschr.* 73 (1964) 1-21.

L'auteur ne fait ainsi que reprendre les méditations des moines du XIIe siècle. N'est-ce pas cela au fond, ce que le Pseudo-Pierre Damien avait en tête quand il écrivait « ex Maria prodiisse videtur Ecclesia » ? Elle est, affirme Serlon de Savigny, le membre initial (« principale membrum ») de l'Eglise; Marie a précédé, l'Eglise suivra. En voilà pour l'Assomption. Sa naissance d'après Godefroy de saint Victor, est « la venue au monde de la première personne de l'Eglise »[21]. Ce rôle est fondée sur la maternité divine, sans doute, mais en rigueur de termes, sur sa foi en l'annonce angélique.

Jusqu'ici nous avons négligé quelque peu un élément que soulignent les écrivains anténicéens dans leur comparaison entre Ève et Marie. Pour eux, toutes les deux, avant le moment de leur conception, sont vierges. Mais le terme est employé avant tout dans sa signification spirituelle, dans laquelle « virgo fidelis » n'est plus qu'une tautologie. C'est la foi-fidélité à Dieu qui constitue l'essence de la virginité. Saint Augustin nous le répète fréquemment. Qui adhère au Christ devient un esprit avec lui (I Cor. 6, 17). L'Eglise, comme Marie, est vierge « par l'intégrité de la foi et de la piété »[22].

Peut-être pensera-t-on d'emblée, quand il est question de virginité en vue du Royaume, à l'union au Christ par l'amour; l'enchaînement s'explique. Mais cette charité n'a pas d'appui si elle ne se fonde sur la foi. Toujours la foi qui ne « voit » pas encore, mais entrevoit et ne se laisse pas ébranler dans son espérance. Finalement pour les anciens Pères *virginité* signifie surtout, sans exclure la chasteté du corps, la pureté de l'âme dans l'adhésion à l'Epoux céleste. C'est l'hérésie qui constitue l'adultère, détruisant en même temps la réalité de la foi-espérance et l'union de la charité.

Les Pères sont conséquents avec eux-mêmes lorsqu'ils rattachent la fécondité spirituelle à la virginité. Marie est le modèle de l'Eglise, d'abord parce qu'elle croit et ensuite parce qu'elle aime. Elle est aux yeux de la communauté la « Dei genitrix virgo » et la mère de l'Eglise. De notre temps, nombre de chrétiens ne comprennent plus ni le célibat-en-vue-du-Royaume ni l'amour selon l'Esprit. Les deux sont liés, et

[21] Ps.-PETRUS DAM. (Nicolas de Clairvaux), *Serm.* 63 (PL 144, 861); SERLON DE SAVIGNY, *In Ass.*, Bibl. PP. Cist. 6 (Tissier), Paris 1664, 117; GODEFROY DE S. VICTOR, *In Nat. B. M.*, Paris, Mazazine, 1002, fol. 109r, d'après BARRÉ H., *Et. Mar.* (1951) p. 93, note 310. – Cf. PHILIPS G., *Marie et l'Eglise*, Enc. *Maria* du P. DU MANOIR, VII, Paris 1964, 388ss.

[22] S. AUGUSTIN *Serm.* 192, 2 (PL 38, 1012s).

dès lors lorsqu'on abandonne l'estime de l'un, on se rend incapable de comprendre la noblesse de l'autre. La controverse actuelle autour du célibat sacerdotal est plus grave à cause de ses présupposés qui ébranlent la foi que par la suite des abandons attristants.

La diminution des vocations suit la même courbe. L'affaiblissement de la foi en la virginité, ou en d'autres termes le relâchement de l'union spirituelle au Christ, voilà la cause des chutes verticales dans un grand nombre de statistiques du clergé. La mise en question de la vie virginale n'est pas d'abord la cause mais l'effet d'un refroidissement de la foi.

Malheureusement la fécondité de l'Eglise en ressentira le contre-coup, à moins que par réaction la nouvelle mise en valeur de la virginité ne redouble la fécondité de l'Eglise.

Cette fécondité se comprend, puisque le monde, grâce au phénomène de la vie consacrée, peut constater que des hommes et des femmes de première valeur se donnent corps et âme au Christ invisible, le préférant à tous les biens et à toutes les beautés de la terre, dans la conviction que ce choix absolu du transcendant est de nature à ouvrir l'esprit et le coeur d'un grand nombre pour Dieu, et en Dieu pour l'univers.

Le Pape Paul VI a tenu à décerner à la Vierge le titre de *Mère de l'Eglise* parce que c'est à elle d'abord que le Père a confié la mission d'introduire la rédemption.

Sans doute la maternité suscite des harmoniques très riches dans les coeurs, mais la religion catholique n'est pas en prévalence une affaire de sentiment, mais de foi. Les grands modèles de la foi dans la Bible se nomment Abraham, Moyse, les prophètes. Marie est la prophétesse en acte, « apportant à l'oeuvre du Seigneur une coopération absolument sans pareille par son obéissance, sa foi, son espérance, son ardente charité »[23]. Elle est « celle qui a cru » pour le salut du monde.

CONCLUSION

Peut-être que plus d'un lecteur se dira que d'après saint Paul, la plus grande des vertus est la charité (I Cor. 13, 13). Mais souvent, sinon la plupart du temps, le mot *foi* chez lui contient la charité, sans laquelle elle serait morte et inefficace. Nous voudrions cependant ajouter une

[23] VATICAN II, *Lumen Gentium*, c. 8 n. 61.

remarque. L'Apôtre nous enseigne que ces *trois* trésors *demeurent* et non seulement la charité. Certes, la vision claire efface les ombres de la foi, mais elle ne peut que promouvoir l'élément de donation personnelle et sans réserve qui se trouve au coeur de la croyance. De même dans la béatitude céleste, l'espérance n'est pas détruite mais accomplie: elle demeure vive dans la jouissance. Elle ne se perd que par le désespoir, non par la béatitude.

Quant à nous, lors de notre pèlerinage sur terre, notre foi reste obscure et elle n'éloigne pas de nous les épreuves. Pour notre foi terrestre nous avons en Marie le modèle parfait, qui n'ignore ni les ténèbres ni les épreuves, mais qui est victorieuse de tous les doutes. Et comme la foi fait au fond une seule chose avec la charité, nous sommes heureux de nous tenir à sa main secourable pour atteindre un jour l'union parfaite avec son Fils.

La théologie conclut que le point de départ du culte marial est la foi qu'elle a donnée elle-même à la parole de l'ange: « Beata quae credidisti »! Car le Père tient ses promesses.

EN LOS ALBORES DE LA DEVOCIÓN MARIANA: EL HIMNO « AKÁTHISTOS »

P. Ignacio Ortiz de Urbina, SJ

El himno « Akáthistos » – así llamado porque no se acostumbra sentarse durante su canto – es una devoción antiquísima a María que se sabe de memoria todo auténtico oriental. Una primera parte del Ak. se canta en los cuatro primeros viernes de cuaresma durante las completas o apodipno. Todo entero, el cuarto viernes por la tarde o por la mañana del sábado consecutivo. Se canta además en las iglesias a petición de los fieles y en caso de públicas calamidades [1].

El Ak. fué cantado el año 626 por los bizantinos durante el asedio de Constantinopla por parte de los Avaros en tiempos del patriarca Sergio y del emperador Heraclio, mientras se izaba sobre los muros de la ciudad asediada la imagen « acheropita » del Salvador.

Según la opinión más admitida, el himno no parece obra de Jorge de Pisidia († 630), sino más probablemente de Romano el Melode († hacia el 560) o de algún discípulo suyo.

Se trata, pues, de la más antigua « devoción » mariana que se conozca, entendido por devoción un conjunto de oraciones dirigidas a Nuestra Señora.

El Akáthistos tiene como base series de χαῖρε excogitadas en alabanza de María siguiendo y desarrollando el χαῖρε angélico de la anunciación. Una cierta tendencia a saludar a la Virgen con sartas de χαῖρε la podemos encontrar en Padres griegos anteriores y posteriores. Así Teodoto de Ancira († antes del 446) invita a sus oyentes a aclamar a María diciendo χαῖρε – κεχαριτωμένη, añadiendo otros 16 χαῖρε para glosar las glorias de María [2]. También el patriarca bizantino Germano

[1] Cf. De Meester P., *Acátisto*, in *Enciclopedia cattolica*, I, Città del Vaticano 1948, 160-161.

[2] Theodotus ancyranus, Homilia 4, *In S. Deiparam et in S. Simeonem*, n. 3 (PG 77, 1393).

en su sermón de la Presentación invita a las aclamaciones del χαῖρε que él completa con 14 saludos[3].

Nuestro himno Ak. es un acróstico[4]. Su estructura tiene un cierto parecido con el futuro Rosario. Las 12 primeras estrofas pregonan los misterios marianos relacionados con la infancia de Jesús. Las otras 12 se centran en el misterio de la encarnación y de la maternidad divina y virginal. Cada dos estrofas terminan con el « Alleluia ». El himno consta de 12 grupos de 12 aclamaciones iniciadas por el χαῖρε. Cada sarta de 12 « Ave » termina con el « Ave, esposa virginal ».

Cada grupo de 12 aclamaciones va precedido de unos enunciados o « Kontakia » inspirados en la Escritura y que recuerdan la enunciación de los « Misterios », aunque el Ak. lo hace con más abundancia. Transcribamos el primero:

« El arcángel fué enviado desde el cielo para decir a la Madre de Dios el χαῖρε: y contemplándote a ti, Señor, hecho cuerpo, se admiró con su voz incorpórea y estuvo en pie proclamándote lo siguiente ».

En el segundo intervalo se recuerdan las palabras del « Quomodo fiet istud ? ». En el tercero, las del Angel, así como el episodio de la visitación. Entonces es Juan quien desde el seno de su madre canta las grandezas de la Virgen. El cuarto interludio, después de recordar la perplejidad de José, pone en boca de los pastores las alabanzas de María. El quinto introduce a los Magos, quienes aclaman a la Madre de Dios. En el sexto vuelven a su patria los Magos y el niño Jesús huye a Egipto. Los que allí se liberan de la esclavitud de los ídolos entonan « Ave » a María.

En el séptimo intervalo se habla del encuentro suyo con el viejo Simeón. Ante el milagro de la virginidad, antes del parto y en el parto, todos dirigimos aclamaciones a la Virgen.

En el octavo intervalo subimos al cielo. El Hijo de Dios se abaja a la tierra sin abandonarlo. Siguen loores de todos a María.

En el nono, los ángeles admiran la obra de la encarnación, ante la cual quedan mudos los más elocuentes retóricos. Pero nosotros aclamamos a la Madre de Dios.

En el décimo se recuerda, que deseando Dios salvar al hombre descendió y se hizo Pastor, semejante a nosotros. Tú, Madre de Dios, eres « muro de las vírgenes y de cuantos a ti recurren », porque el Creador

[3] S. GERMANUS, *In Praesentationem SS. Deiparae*, sermo 1, n. 13-18 (PG 98, 304-308).
[4] Cf. *Hymnus Acathistos* (PG 92, 1335-1348).

moró en tu seno y te preparó para ello, oh Inmaculada. Por eso todos la saludan.

En el undécimo intervalo se dice que Cristo está por encima de toda alabanza y que María es lámpara que nos lleva al conocimiento divino.

En el último intervalo se recuerda que Cristo se hizo hombre para salvar nuestras deudas:

« Los que cantamos tu parto, te alabamos, oh Madre de Dios, como templo vivo, ya que al habitar en tu seno el Señor, que todo lo abarca con la mano, te santificó, te glorificó y nos enseñó a todos a proclamar tus alabanzas ».

Terminados los doce últimos « Ave », el Ak. concluye así:

« Oh Madre loabilísima, que diste a luz al Verbo, más santo que todos los santos; acogiendo esta ofrenda (*prosphora*) libra a todos de todo mal y aleja del futuro tormento a los que a ti claman. Alleluia ».

El recuento de estos intervalos o « Misterios » ha bastado para manifestar la impostación cristológica del Ak. Todas las alabanzas a María están encuadradas en los dogmas de la infancia de Jesús cuya encarnación atrae especialmente la meditación del himnólogo. No vemos ni buscamos a la Virgen sola, sino llevando en su seno virginal o en sus brazos al Niño divino. Cabe tambien añadir que este engarce de los « Misterios » a los que van prendidas las perlas de las alabanzas, da una sólida unidad y consistencia dogmática a todo el himno bizantino.

Refiriéndonos ahora a los « Ave », es fácil reconocer en ellos la sublime fantasía del poeta que a veces emplea antítesis de palabras semejantes y otras figuras retóricas. Ello va unido a un fondo de gran riqueza teológica aprendida en la Biblia y en la Tradición. Se exaltan las prerrogativas de la Madre de Dios: su virginidad unida a la maternidad divina, su excelencia sobre todas las criaturas, su colaboración en la obra redentora y su maternidad espiritual por la que hoy presta ayuda a todos los necesitados. No encuentro alusiones claras a su asunción a los cielos, pero sí a los demás dogmas marianos.

Vayan en primer lugar las aclamaciones que cantan la maternidad divina de María:

« Ave, porque eres trono del Rey.
Ave, porque llevas al que todo lo lleva.
Ave, seno de la divina encarnación.
Ave, por quien se hace niño el Creador.
Ave, por quien es adorado el Hacedor.
Ave, escala celestial, por la que desciende Dios.

Ave, la que engendraste la luz de manera inefable.
Ave, la que cultivas al Cultivador amante de los hombres.
Ave, la que engendras al que planta nuestra vida.
Ave, Madre del Cordero y del Pastor.
Ave, Madre de la estrella sin ocaso.

Salve, árbol de hermosos frutos del que se nutren los fieles.
Salve, la que llevas en el seno al que guía a los desorientados.
Salve, la que engendras para los cautivos al Redentor.
Salve, comprehensión del Dios incomprehensible.
Salve, puerta del venerable misterio.
Salve, carroza santísima del que está sobre los Querubines.
Salve, domicilio excelentísimo del que está sobre los Serafines.
Salve, receptáculo de la Sabiduría de Dios.
Salve, depósito de su providencia.
Salve, tabernáculo del Dios y Verbo ».

Otros « Ave » exaltan la pureza virginal de María, además del « Salve, esposa virginal » que termina cada sarta de loores. Repasémoslos:

« Salve, flor de la incorrupción.
Salve, corona de la continencia.
Salve, la que anuncias la figura [typos] de la resurreción.
Salve, la que manifiestas la vida de los ángeles.
Salve, la que conciliaste los contrarios en uno.
Salve, la que uniste virginidad y parto.
Salve, columna de la virginidad.
Salve, la que diste a luz al cultivador de la pureza.
Salve, tálamo de un connubio inmaculado.
Salve, paraninfa de las almas santas.
Salve, rayo del sol espiritual.
Salve, fulgor de luz sin ocaso.
Salve, arca dorada por el espíritu.
Salve, palma de germen inmarcesible ».

Las más numerosas aclamaciones son con mucho las que engrandecen la parte que María tuvo en la redención y la que sigue teniendo en la vida y combate espiritual de la Iglesia:

« Ave, por quien resplandecerá la alegría.
Ave, por quien se eclipsará la maldición.
Ave, rehabilitación del caido Adán.
Ave, redención del llanto de Eva.
Ave, por quien se renueva la creación.
Ave, principio de los milagros de Cristo.
Ave, recapitulación de sus dogmas.
Ave, puente que llevas de la tierra al cielo.

Ave, ruína desoladora de los demonios.
Ave, la que iluminas las mentes de los fieles.
Ave, campo que germinas la fecundidad de las piedades.
Ave, altar que sostienes la abundancia de las propiciaciones.
Ave, porque haces revivir un prado de delicias,
Ave, porque preparas el puerto de las almas.
Ave, propiciación por todo el mundo.
Ave, beneplácito de Dios para con los mortales.
Ave, confianza de los mortales para con Dios.
Ave, redil de las ovejas espirituales.
Ave, defensa contra los enemigos invisibles.
Ave, apertura de las puertas del paraíso.
Ave, porque los celestes hacen fiesta en la tierra.
Ave, porque los terrestres jubilan con los celestes.
Ave, boca elocuente de los Apóstoles.
Ave, fortaleza invencible de los mártires.
Ave, fundamento sólido de la fe.
Ave, signo brillante de la gracia.
Ave, por quien fue despojado el infierno.
Ave, por quien hemos sido revestidos de gloria.
Ave, la que ha extinguido el horno del engaño.
Ave, la que iluminas a los iniciados en la Trinidad.
Ave, la que expulsaste del poderío al tirano inhumano.
Ave, la que demostraste que Cristo es un Señor amante de los hombres.
Ave, la que redimes de la superstición barbárica.
Ave, la que redimes de las obras del cieno.
Ave, la que paralizaste la adoración del fuego.
Ave, la que sacas de la llama a las pasiones.
Ave, guía de la templanza de los fieles.

Salve, enderezo de los hombres.
Salve, la que pisoteaste el error del fraude.
Salve, la que acusaste el dolo de los ídolos.
Salve, mar que anegaste al Faraón espiritual.
Salve, piedra que diste de beber a los sedientos de vida.
Salve, columna de fuego, que guías a los que están en tinieblas.
Salve, pabellón del mundo, nube extensa.
Salve, manjar sucesor del maná.
Salve, árbol rico en sombra, bajo el que se cobijan muchos.
Salve, plegaria al Juez justo.
Salve, indulgencia de muchos pecadores.
Salve, estola de los despojados de confianza.
Salve, amor que vence todo anhelo.
Salve, escucha equívoca de los infieles.
Salve, glorificación inequívoca de los fieles.
Salve, por la que se disolvió la transgresión.
Salve, por la que se abrió el paraíso.

Salve, llave del reino de Cristo.
Salve, esperanza de los bienes eternos.
Salve, la que demuestras como necios a los filósofos.
Salve, la que acusas a los técnicos de la palabra como ignorantes.
Salve, porque los astutos escrutadores deliraron.
Salve, porque se marchitaron los hacedores de mitos.
Salve, la que disipas las dudas de los Atenienses.
Salve, la que llenas las redes de los pescadores.
Salve, la que sacas del abismo de la ignorancia.
Salve, la que iluminas a muchos en la ciencia.
Salve, nave de los que quieren salvarse.
Salve, puerto de los que navegan en la vida.
Salve, ministra de la divina bondad.
Salve, porque regeneraste a los concebidos torpemente.
Salve, porque a los mentecatos los hiciste entrar en razón.
Salve, la que cohibiste al corruptor de la mente.
Salve, la que adaptas a los fieles al Señor.
Salve, resplandor que iluminas a las almas.
Salve, que como trueno amedrentas a los enemigos.
Salve, la que difundes una claridad múltiple.
Salve, la que haces fluir un río de varias corrientes.
Salve, la que reflejas la imagen de la piscina.
Salve, la que quitas la mancha del pecado.
Salve, lavacro que lavas la conciencia.
Salve, copa que vierte la alegría.
Salve, aroma de la fragancia de Cristo.
Salve, vida del místico convite.
Salve, torre inquebrantable de la Iglesia.
Salve, muro inexpugnable del reino.
Salve, por la que se alzan los trofeos.
Salve, por la que se derrumban los enemigos.
Salve, medicación de mi cuerpo.
Salve, salvación de mi alma ».

Por fin, hay en el Ak. otras aclamaciones que, sin acentuar la obra soteriológica de María, la exaltan sobre todo lo creado con expresiones generales. Oigámoslas:

« Ave, cumbre inaccesible a los pensamientos humanos.
Ave, abismo insondable para los ojos de los ángeles.
Ave, iniciada en la voluntad inefable.
Ave, fidelidad de lo que pide silencio.
Ave, maravilla ilustrísima de los ángeles.
Ave, la que rebasas la ciencia de los sabios.
Ave, posesión de un fruto incorrupto.
Ave, incienso aceptable de la oración.

Ave, claridad del día místico.
Ave, servidora de santa delicia.
Ave, tierra de promisión.
Ave, de la que mana miel y leche.
Ave, santa, mayor que los santos.
Ave, tesoro inagotable de vida.
Ave, diadema preciosa de reyes piadosos.
Ave, gloria augusta de dignos sacerdotes ».

La lectura de esta exuberante letanía de aclamaciones a la Virgen, no exenta de algunas repeticiones ideológicas muestra un alma que se vuelca, ebria de admiración, sobre la figura singularísima de la Madre de Dios.

En estos « Ave » palpita un amor muy vivo a Ella, un amor motivado no por consideraciones fantásticas, sino por aspectos variadísimos de una firme realidad dogmática. Los « Ave » rezuman doctrina teológica que se podría estudiar si esta no fuera una investigación sobre la espiritualidad del Akathistos.

Es muy importante, a mi entender, el subrayar cómo esta devoción del himno bizantino tiene una forma casi exclusivamente laudatoria. Apenas al final se insinúa brevemente una súplica general de protección contra las tribulaciones. Son letanías sin « ora pro nobis », exaltación extática de quien contempla, arrobado, las grandezas de la Madre de Dios.

En este contexto no será ocioso notar que el influjo de esta forma laudatoria fue también común en el Occidente en los siglos sucesivos al Akáthistos, traducido al latín (cod. C 78 de Zurich) antes de finalizar el siglo IX [5].

Esta preferencia por la forma encomiástica y la ausencia casi completa de súplicas se nota en los primeros panegíricos de la Virgen hasta el siglo VI. El mismo Rosario de los tiempos de S. Domingo carecía del « Sancta Maria, Mater Dei » y por lo tanto era una devoción eminentemente laudatoria.

Todo ello supone en la espiritualidad mariana primitiva dos cosas: 1) que lo principal es admirar y enaltecer las glorias de la Madre de Dios rindiéndole el debido homenaje; 2) que una vez presentada esta ofrenda de encomios, basta una breve súplica para asegurarnos la protección eficaz de nuestra Señora.

---

[5] Véanse los primeros himnos marianos de Occidente en el documentado libro de MEERSSEMAN G. G., *Der Hymnos Akathistos im Abendland*, 2 voll., Freiburg 1958-1960.

JEAN 19, 25-27 DANS L'HYMNOLOGIE LATINE DU 4e AU 12e SIÈCLE

P. Théodore Koehler, SM

« Chantez à Dieu de tout votre coeur avec reconnaissance, par des psaumes, des hymnes ou des cantiques inspirés » (*Col.* 3, 16). L'exhortation paulinienne résume l'effort constant des offices liturgiques. Ainsi de nos jours, la liturgie de la Parole ajoute aux lectures, des psaumes, des invocations, des chants qui permettent d'approfondir le sens des textes et la signification des fêtes. Au moyen âge, on aimait chanter dans ce but des hymnes, des séquences, des proses qui s'ajoutaient aux graduels, aux alleluias; et des tropaires commentaient les Introïts, les Kyrie etc. Les thèmes de ces chants étaient puisés dans la Bible, les besoins de la prière, et dans la vie des saints qu'on célébrait: leur vie telle qu'on la connaissait, avec les légendes courantes à leur sujet.

Le texte du quatrième Evangile *Jn.* 19, 25s, qui relate les dernières paroles du Christ à sa Mère et au disciple bien-aimé, est souvent pris de nos jours dans sa signification mariale; en particulier, il fonde les relations filiales des chrétiens avec Marie leur Mère, car la foi voit en saint Jean le modèle typique des disciples qui écoutent et pratiquent la parole du Seigneur: « voici ta Mère! »[1]. Toutefois la méditation chrétienne a utilisé de nombreux thèmes pour comprendre cette péricope évangélique: en particulier ceux qui convenaient au culte de saint Jean, l'apôtre vierge, le disciple privilégié à qui le Christ a voulu confier la Vierge Marie, sa Mère bien-aimée... Pour saisir l'évolution de la

[1] Cf. Koehler Th., *Les principales interprétations traditionnelles de Jn. 19, 25-27, pendant les douze premiers siècles, La maternité spirituelle de Marie*, I, dans *Etudes Mariales* (Société franç.) 16 (1959) 119-155. Voir la bibliogr. entre 1958-66 dans Besutti G. M., *Bibliografia Mariana*, Roma 1968, p. 57s, n. E 414-423. 197s, L 100-129. Pour les textes liturgiques, spécialement ceux des *Analecta hymnica* voir l'étude, toujours importante en Mariologie, du P. Serapio de Iragui, *La Mediación de la Virgen en la himnografia latina de la edad media*, Buenos Aires 1939, où il traite des titres généraux de Mère donnés à Marie (p. 252-296) et plus spécialement du texte *Jn.* 19, 25s pour la maternité spirituelle de Marie (p. 274-278).

piété il est important de suivre de tels thèmes et d'étudier les structures dans lesquelles ils entrent: que ce soit la prière liturgique ou la dévotion privée, l'homélie ou l'explication exégétique. Le P. de Iragui, dans son étude de la méditation mariale consacrée aux hymnes latines du moyen âge [2] et le P. Meersseman dans son étude sur l'Hymne acathiste en Occident – et en général la dévotion mariale au moyen âge – ont déjà indiqué quelques textes liturgiques qui montrent l'utilisation de *Jn.* 19, 25; le glossaire mariologique du P. Meersseman note l'expression « commendavit » qui indique le thème déjà noté: le Christ a confié Marie à Jean [3]. Pour une étude plus détaillée, la collection des *Analecta hymnica* [4] non seulement fournit des textes très nombreux, mais elle permet de découvrir – malgré certaines insuffisances déjà bien des fois dénoncées – les thèmes que le moyen âge a utilisés pour ce texte évangélique, et leur évolution.

La première hymne latine connue dans l'utilisation de *Jn.* 19, 25s est l'oeuvre de saint Ambroise pour l'heure de Tierce: *Iam surgit hora tertia* [5]. Elle fut sans doute écrite vers la mi-386 [6]. Le texte reflète certaines idées chères à l'évêque de Milan dans sa défense de la virginité perpétuelle de Marie [7]:

> « Celso triumpho vertice
> Matri loquebatur suae:
> ' En filius, Mater, tuus ';
> Apostolo: ' En Mater tua ',
>
> praetenta nuptae foedera
> alto docens mysterio,
> ne Virginis partus sacer
> Matris pudorem laederet » [8].

Le Christ sur la croix nous enseigne que pour sa Mère, le noeud nuptial fut tendu comme un voile cachant un grand mystère: afin que

[2] DE IRAGUI, op. cit., 274-278.
[3] MEERSSEMAN G. G., *Der Hymnos Akathistos im Abendland*, Freiburg (Suisse) 1960, 2 voll. Cf. le glossaire v. II p. 291 « commendare » et 299 « dilectus », 300 « discipulus ».
[4] *Analecta hymnica medii aevi*, édités par DREVES G. M., BLUME CL., Leipzig 1886-1922, 55 voll. (cités AH, vol., page, numéro). SZÖVERFFY J., *Die Annalen der lateinischen Dichtung*, 2 voll., Berlin 1964-1965, I, 7, constate les critiques à faire, comme pour le *Repertorium hymnologicum* d'U. CHEVALIER, mais aussi l'importance de ces oeuvres.
[5] S. AMBROISE, *Iam surgit hora tertia* (AH 50 [1907] p. 12 n. 6; ed. WALPOLE A. S., *Early Latin Hymns*, Cambridge 1922, 39-44. Hymn. 4.
[6] Cf. NEUMANN CH. W., *The Virgin Mary in the Works of saint Ambrose*, Fribourg (Suisse) 1962, 190, 191 note 1, 192.
[7] Ibid. 191s.
[8] Ed. WALPOLE, p. 42, v. 17-24.

le saint enfantement virginal du Christ n'offensât pas l'honneur de la Mère. Saint Ambroise évoque donc l'Incarnation virginale du Christ dans ses conséquences sociales pour Marie: personne ne pouvait connaître ces mystères du salut avant la mort du Sauveur, mais personne non plus ne devait pouvoir porter sur Marie d'injustes jugements; c'est là l'une des raisons du mariage avec Joseph. Dans ses exposés sur saint Luc (entre 385-390) [9], saint Ambroise développe ces idées. La citation de *Jn.* 19,25s au livre II, n. 4, est un argument pour montrer que Marie a toujours gardé la virginité; car Joseph – supposé encore vivant lors de la Passion – n'aurait pas laissé Marie à Jean si l'union conjugale avait été effective; et le Christ n'aurait pas prescrit un divorce [10]. Et un autre texte – livre X n. 133 – fut écrit sans doute à la même époque que l'hymne *Iam surgit* ; Ch. Neumann [11] remarque justement que le même thème du mystère voilé par le mariage y est exprimé en termes identiques: « quae [Maria] propter mysterium coniugium praetexuit, completis mysteriis iam coniugio non agebat » [12]. Marie avait eu le mariage avec Joseph comme voile, et Joseph comme protecteur de ce secret divin (l'Incarnation « ex Maria virgine ») jusqu'à l'accomplissement de ce mystère, qui est notre salut, par la mort du Christ; mais une fois accomplie la Révélation du mystère par le Christ en croix, c'est l'apôtre Jean qui reçoit en héritage la Mère virginale du Sauveur. On peut ici évoquer, comme thème préliminaire, celui de saint Ignace d'Antioche, cité par Ambroise:

> « Le prince de ce monde a ignoré [il lui fut caché] la virginité de Marie, et son enfantement, de même que la mort du Seigneur: trois mystères retentissants » [13].

Comme nous allons passer d'emblée au 8e siècle, il faut se rappeler, par ailleurs, d'après les documents patristiques que nous possédons [14],

[9] NEUMANN, op. cit., 190. TISSOT G., *Ambroise de Milan, Traité sur l'Evangile de S. Luc* (*Sources chrét.*, 45), Paris 1956, I, 11, proposait: « peut-être... entre 377-389 ».
[10] TISSOT, op. cit., I, 73; PL 15, 1554. Pour l'ensemble des textes de S. Ambroise sur *Jn.* 19,25s, cf. NEUMANN, op. cit., 189s et KOEHLER, op. cit., 129s.
[11] NEUMANN, op. cit., 192.
[12] TISSOT, II, 201; PL 15, 1838. Dans BLAISE A. et CHIRAT H., *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, ed. Brépols, 1954, on indique « praetexo » et « praetendo »: tendre devant, voiler.
[13] S. IGNACE D'ANTIOCHE, *Aux Eph.* 19, 1 (*Sources chrét.*, 10-bis), éd. CAMELOT TH., Paris 1958, 88. Comme indiqué, ce texte est cité par saint Ambroise: *Exp. s. Luc*, 2, 3 (*Sources chrét.*, 45), I, 72. Pour la portée mariale du texte: GILA A.-GRINZA G., *La Vergine nelle lettere di S. Ignazio di Antiochia*, Torino-Superga 1968.
[14] KOEHLER, op. cit., 128: avec en particulier les textes de saint Jérôme, bien connus au moyen âge pour les introductions aux évangiles, au sujet de saint Jean.

l'ensemble assez complexe de thèmes utilisés pour la péricope johannique: la piété filiale du Christ envers sa Mère, l'amour de Marie pour le Christ, sa douleur, sa foi, son courage au calvaire; Marie confiée au disciple bien-aimé, la Vierge confiée au disciple vierge, le privilège accordé à Jean. Tout cela est vu, durant les temps patristiques, d'une part dans le contexte du grand dessein de Dieu: le mystère de notre salut par le Fils de Dieu fait chair; car la maternité virginale de Marie est l'un des grands aspects de ce mystère; et par ailleurs ces thèmes entrent dans une autre série: celle qui est consacrée à la vénération pour saint Jean: les thèmes de l'éloge de celui qui est apôtre, disciple bien-aimé du Maître, l'aigle parmi les Evangélistes, celui qui a reposé sur la poitrine du Sauveur et a eu part aux plus secrets mystères, tels ceux de la vision de Patmos pour l'Apocalypse [15].

L'homme qui a su rassembler les traditions au 8e siècle pour les léguer aux générations à venir, Bède le Vénérable († 735), évoque la scène du calvaire dans l'hymne *Adesto, Christe, vocibus* [16]:

« Quam filio tonitrui,
crucis tonans de vertice,
commendat auctor aetheris,
ut virgo servet Virginem ».

Comme dans son sermon sur saint Jean, il utilise le thème du disciple vierge à qui fut confié la Vierge; et même si l'image du Créateur tonnant du haut de la croix n'est pas heureuse, on voit bien que le

[15] Il faut évidemment y ajouter les thèmes légendaires (qui – directement – ne nous intéressent pas ici) des *Actes* – apocryphes – de l'apôtre saint Jean. Cf. HENNECKE E. – SCHNEEMELCHER W., *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, 3e éd., Tübingen 1964, II, *Apostolisches...* 125s; Johannesakten (K. SCHÄFERDICK) donnant les anciennes versions lat. (p. 134); p. 402: « Johannes ». Voir par ex. les comparaisons faites par VON DEN STEINEN W., *Notker der Dichter und seine geistige Welt*, Darstellungsband, Bern 1948, 362, 581, entre l'hymne de Notker à saint Jean et les *Prologues monarchiens* (en réalité une composition priscillianiste de la fin du 4e, début 5e s.: cf. QUASTEN J., *Patrology*, II, 211). Voir le texte dans TISCHENDORF, *Acta apost. apocr.*, 144: « Joannes evangelista, unus ex discipulis Domini, qui virgo electus a Domino est..., cuius virginitatis in hoc duplex testimonium in evangelio datur, quod et prae ceteris dilectus Domini dicitur et huic Matrem suam de cruce commendavit ut Virginem virgo servaret », qui nous ramène à l'hymne de saint Ambroise citée plus haut. Ces *Ecclesiae historiae* rassemblaient en prologues aux évangiles ce qu'on savait de leurs auteurs (LIPSIUS R. A., *Die Apokryphen Apostelgeschichten*, I, 1883, 445). Cf. art. gén. de SPADAFORA F., *Giovanni, Evangelista, apostolo, santo*, dans *Bibliotheca sanctorum* (Ist. Giov. XXIII), VI, 757-790; CELLETTI M. CH., *Iconografia*, ibid., 790-797.

[16] BÈDE LE VÉNÉRABLE, *In natale sanctae Dei Genitricis*, v. 12-15 (*Corp. Chr.*, Brépols, 122, p. 433-434; AH, 50, p. 110, n. 88). Bède a les mêmes thèmes dans son homélie pour la fête de saint Jean: CC (Brépols) 122, p. 62 (v. 62s): « Denique huic moriturus in cruce Matrem suam commendavit ut Virginem virgo servaret ».

texte est centré non sur Marie ou Jean, mais sur Dieu, le Christ, leur Parole, leur volonté. L'évêque Hincmar de Reims († 882) dans une simple poésie dédiée à la Mère de Dieu – « Hunc, Genitrix Domini, parvum tibi, magna, libellum » – évoque le geste de piété du Christ qui procure à sa Mère un service d'honneur en la personne de Jean; le thème évolue d'autre part en prière à Marie au nom de cet acte de piété du Christ:

« Quo pietate mei memorare, benigne, miselli,
qua e cruce clamavit: ' Filius ecce tuus ',
atque, ut discipulus curam tibi ferret honoris,
dixit Ioanni: ' Mater en ecce tua '.
Mortis in articulo, vita et resurrectio nostra,
exhibuit tibimet hoc pietatis opus » [17].

Avant d'entrer dans le détail des siècles qui suivent (9e-12e) et qui connaissent des développements nouveaux comme la séquence [18], il faut signaler l'oeuvre de saint Pierre Damien comme assez caractéristique pour nos thèmes; elle se place justement vers le milieu de cette période, à la fin du 11e s. Le très actif cardinal d'Ostie a dédié à saint Jean l'Evangéliste trois hymnes; on peut les croire authentiques [19]. Or l'une d'elles exprime sobrement, dans le premier vers, la scène du calvaire, avec le thème de la virginité; donnant ainsi à saint Jean un titre initial, typique pour l'époque:

« Virginis virgo venerande custos » [20].

L'autre hymne – « Fidelis plebs cum angelis » – consacre une strophe à l'épisode de *Jn.* 19, 26; elle montre aussi le complexe des thèmes:

« Dilectus hic prae ceteris
apud Magistrum tenuit,
ob virginale meritum,
amoris privilegium.

Hausit ex Christi pectore
fluenta sapientiae.
Hinc arva cordis irrigat
et verbum Patris insonat.

[17] HINCMAR DE REIMS, *Gesta sanctae Mariae*, v. 91-96 (*Mon. Germ. Hist.*, *Poet. aevi carol.*, III, 410; MEERSSEMAN, op. cit., I, 145s).
[18] Cf. SZÖVERFFY, op. cit., I, 212s et surtout 282s.
[19] Ibid. 394; dans la liste: n. 27, 28, 29.
[20] S. PIERRE DAMIEN, *Ad Vesp.* (PL 145, 943; AH, 48, p. 45, n. 42).

Huic in cruce positus
Matrem commendat Dominus.
Fit mater Virgo virgini,
quem fovet vice Filii »[21].

Nous avons de nouveau l'insistence (monastique) sur la virginité de Jean; l'acte du Christ crucifié en faveur de sa Mère est compris comme une confiance spéciale envers Jean, et aussi comme un lien dont la nature est mise en lumière par le fait que la Vierge devient une Mère pour le disciple vierge qu'elle va aimer comme son fils. D'autres diront que ce lien est donc d'ordre spirituel. D'autre part, le texte exprime, sans l'exploiter non plus, la connexion traditionnellement mise entre les deux privilèges de Jean: il a reposé sur la poitrine du Maître, il a reçu Marie comme Mère[22]. On peut faire ici une comparaison intéressante du point de vue marial, avec un auteur contemporain de Pierre Damien. Les textes appartiennent non à la liturgie, mais à la dévotion privée de l'époque. Une femme est à l'origine: la comtesse Mathilde de Toscane, connue encore sous le nom de Mathilde de Canossa[23], à cause de son rôle dans cet épisode (1077) de l'affaire des investitures ecclésiastiques. Grégoire VII estimait cette alliée, mais pris par les charges du pontificat (1073-1085) il confia la comtesse – qui régna de 1076 a 1115 – à Anselme, évêque de Lucques de 1074 à 1086. La princesse voulut avoir des prières à son usage personnel. Anselme composa des prières mariales qui sont nos documents les plus anciens pour la formulation explicite de la maternité spirituelle universelle de Marie, et le texte *Jn.* 19, 26 en est le fondement[24]: il est bon de contempler le Christ confiant Marie au disciple et ce disciple à Marie « afin qu'elle garde ceux qu'elle a adoptés pour enfants, les captifs rachetés »; le Christ « monta

[21] S. PIERRE DAMIEN, *Ad Noct.* (PL 145, 941; AH, 48, p. 46 n. 43). L'usage en est attesté dans 4 bréviaires et un psautier-hymnaire de Besançon, aux 14e, 15e s.

[22] Cf. sermon de saint PIERRE DAMIEN, *De Ioanne* (PL 144, 861) dans la comparaison entre Pierre et Jean. Les deux épisodes évangeliques de la Cène et du Calvaire sont déjà unis dans ORIGÈNE, *In Ioan.*, I, 4, 23 (CGS, ORIGENES, IV, 8): cf. KOEHLER, op. cit., 121. Ce sont les motifs qui culminent dans l'iconographie johannique au moyen âge (CELLETTI, art. cit., dans *Bibl. sanct.* VI, 790).

[23] *Enc. Ital.*, XXII, 568-569; *Enc. Catt.*, VIII, 397-400.

[24] Cf. WILMART A., *Cinq textes de prière composés par Anselme de Lucques pour la comtesse Mathilde*, dans *Rev. d'asc. et myst.* (1938), texte pp. 49-72. Ces prières ont été heureusement republiées par BARRÉ H., *Prières anciennes de l'Occident à la Mère du Sauveur. Des origines à saint Anselme*, Paris 1963, 226s. Les textes cités sont p. 227 (25s), p. 229, n. 40 (30s): « ... beatam Matrem discipulo et discipulum Matri commendantem: 'Maria, inquit, *en filius tuus*, apostole, *ecce mater tua*', ut... adoptatos in filios, redemptos captivos, singulari patrocinio custodiret... Ascendit in coelum et gloriosae Matri suae, apostolicae fidei documento confirmato et sincerae mentis integritate perfecto, subrogavit [nos] in filios... ».

au ciel et laissa à sa Mère son héritage de piété; et il [nous] substitua [à lui-même] comme fils en la personne de son disciple »[25]. La comtesse Mathilde reçut, d'autre part, sur sa demande, en 1104, le recueil de prières qu'Anselme de Canterbéry avait écrit pour ses moines[26]. Une *Oratio ad Christum*, composée vers 1085, utilise *Jn.* 19, 25 pour souligner dans la compassion de Marie, la douleur de la Mère du Fils de Dieu, recevant simplement en échange le disciple[27].

Le texte johannique inspire donc des thèmes complexes, comme nous l'avons vu; avant tout, on y voit le Christ, Dieu fait homme, qui parle et agit dans le mystère de son incarnation rédemptrice; de là le sens des privilèges du disciple bien-aimé, vierge, auteur inspiré; le rôle de Marie au calvaire: la Vierge confiée au disciple vierge, sa compassion maternelle et sa maternité spirituelle[28].

Voici maintenant les textes que les *Analecta hymnica* situent entre le 9e et le 12e siècles:

1) *In S. Ioannis Evangelistae*, hymne « Sollemnis dies advenit – quo virgo coelum petiit – ... Ioannes... »:

« Cui Matrem tali foedere
mortis coniungis tempore,
ut noverint se colere
matris ac prolis nomine ».

45 témoins cités, dont 23 jusqu'au 12e s., le reste allant jusqu'au 15e s. CHÉVALIER, *Repert. hymn.*, n. 19153, ajoute 6 brév. imprimés. Les plus anciens

[25] Cf. KOEHLER, op. cit., 145s.

[26] Cf. BARRÉ, op. cit., 297s. Pour les prières mariales de saint Anselme, voir aussi BRUDER J. S., *The Mariology of S. Anselm of Canterbury*, Dayton 1939.

[27] Ibid. 297: « Cur, o anima mea,... non es compassa castissimae Virgini?... Domina mea misericordissima,... quibus singultibus aestimabo purissimum pectus vexatum esse, cum tu audires: *Mulier, ecce filius tuus*, et discipulus *Ecce mater tua*; cum acciperes in filium discipulum pro magistro, servum pro domino? ».

[28] Dans *Prières anciennes*... le P. Barré signale la parenté entre le psautier de Nonantola près Modène, du 11e s. et le mss. de Newminster (Winchester) écrit entre 1012-1020 (p. 137) pour une invocation mariale où *Jn.* 19, 26 intervient, sans doute comme une ajoute dans le texte de Newminster (n. 19, p. 138): « et per sanctam et venerabilem et salubrem crucem eius, in qua adfixus stare dignatus est pro salute generis humani... et inter mortis supplicium, quod ipse Dei Filius sponte pro nobis in cruce pati voluit, te suo discipulo sancto Ioanni commendavit dicens: *Ecce mater tua*, – adiuva nos ». Ce qui est à rapprocher d'une invocation du 10e s. (cf. p. 114 note 66; texte p. 115 l. 32s): « te deprecor per sanctam crucem, in qua Filius stans te commendavit discipulo dicens: *Ecce mater tua* ». Ces invocations passeront dans les psautiers: « Ave, quae cum discipulo, – sola crucis patibulo – astitisti » (AH 35, p. 189s: « Ave, porta paradisi »: cod. de Gratz du 12e; témoins jusqu'au 15e); et dans les litanies: « Vera virgo et mater, quae Filium Dei genuisti, qui pro nobis in cruce pendens te virginem matrem virgini commendavit ita dicens: *Mulier*... » (MEERSSEMAN, op. cit., II, p. 246: 41, mss. du 15e). C'est la formation des clausules du rosaire.

textes sont: 9e-10e s., Bibl. Zurich, cod. Rhenov. 50; 10e s., Hymn. du Mt. Cassin, Cas. 506; 10e-11e s., Hymn. de Saint-Séverin de Naples (Vat. lat. 7172: 19b); Hymn. de Vérone (cod. Ver., Cap. 108: 184b; 109: 34b); 11e s.: Hymn. de Corbie (cod. Ambian. 131) [29].

2) *In S. Ioannis Evangelistae*, hymne «Ioannes, Iesu Christo – multum dilecte virgo »:

« Te Christus in cruce triumphans
Matri suae dedit custodem,
ut virgo Virginem servares
atque curam suppeditares ».

93 témoins cités, dont jusqu'au 12e s. 35 en Allemagne, 13 en Italie, 4 en France, 1 en Sicile. Les plus anciens: 10e s., Bamberg (ou S. Emmeran de Regensburg), cod. Bamb. Ed III 7; Tropaire de Monza (Capit. Modoet. 75); 10e-11e s., Tropaire d'Autun (Arsenal 1169). Oeuvre de Notker Balbulus († 912) [30].

3) *In S. Ioannis Evangelistae*, hymne « Iste electus Ioannes »:

« Accipit Dei Parentem,
in suis praecordiis,
ut minister veritatis,
administret Virgini,
quae Deum enixa sola
Virgo semper adstitit.

Iste supra pectus [Jean sur la poitrine du Maître] . . .

Ad crucem tractus Redemptor
esse Matris filium
dicit istum, rursus ipsam
esse matrem praecipit,
carne unus, spiritu alter,
ut manerent filii ».

11 témoins, dont 10 jusqu'au 12e s. et un du 14e. En particulier: 9e-10e s., Hymn. bénéd., cod. Vat. Ottob. 145; 10e s., Ms. mozarabes (cod. Matr. 1005/Hh 60; cod. Lond. Add. 30844); Hymn. Moissac (cod. Rossian. VIII 144); 10e-11e s., Hymn. de S. Séverin de Naples (Paris, Bibl. Nat. 1092) [31].

4) *Hymnus ad B.V.M.* « Virgo Maria, digna parens Dei »:

« Tu corde tristi tunc aderas tuo,
cum fixus esset in cruce, Filio,

---

[29] AH, 51 p. 184, n. 160.
[30] AH, 53, p. 276, n. 168; édition corrigée: VON DEN STEINEN W., *Notker der Dichter* . . ., Editionsband, *Notkeri Liber hymnorum* . . ., Bern 1948, 16. Cf. SZÖVERFFY, op. cit., I, 288s, état de la question de l'authenticité; s'appuie sur VON DEN STEINEN, dont il donne la liste; notre pièce p. 291, n. 20.
[31] AH, 27, p. 197, n. 139. Cf. AH, 2, p. 82, n. 111.

pro se fovendum qui tibi filium
carum reliquit discipulum suum ».

Edité d'une collect. de Reichenau des 10e-11e s. et 12e (cod. Karlsruhe, Aug. 244) [32].

5) *In S. Ioannis Evangelistae*, hymne « Evangelista fulgidus »:

« Cui Mariam provide
mandat Deus fixus cruci
ut in vicem solatii
Mater haberet filium ».

4 témoins, dont le plus ancien est l'Hymnaire de Saint-Séverin de Naples (Paris, Bibl. Nat. 1092, f. 32a). 10e-11e s. [33].

6) *In S. Ioannis Evangelistae*, hymne « De Patre Verbum prodiens, – corpus de matre induens, – Ioannis testimonio »:

« Eructans almo pectore . . .

Ascendens crucis arborem
commendat Matrem virginem
Iesus huic discipulo,
ut suimet vicario,

ut Virgo viri nescia
et castitatis conscia,
solamen viri providi
haberet dies saeculi.

Accepit virgo Virginem,
corruptionis insciam,
et par post Christum filius
deservit integerrimus ».

13 témoins cités; *Rep. hymn.* (U. Chévalier), n. 4234 ajoute 6 brév. imprimés. Le plus ancien ms. est un Hymn. de Vérone (Capit. 109: 35); 10e-11e s. [34].

7) *De S. Ioanne Evangelista*, hymne « Ioannis in principio »:

« Qui supra pectus Domini
arcana Verbi didicit,
quem ipse Matri Virgini
virginem dedit custodem ».

Edité d'un Hymn. de Vérone (Cap. 109), daté du 11e s. [35].

---

[32] AH, 51, p. 246, n. 211. Ibid. p. 244 on donne l'hypothèse d'un auteur appartenant au monastère de Reichenau (= Anonymus Augiensis); voir l'étude de SZÖVERFFY, op. cit., I, 350s.
[33] AH, 14, p. 33, n. 18.
[34] AH, 51, p. 185, n. 161.
[35] AH, 19, p. 164, n. 283.

8) *In S. Ioanne Evangelista* (Ad Laudes):

« Magnis Ecclesiae laudibus omni,
nunc et perpetuo rite colende,
nostrae suscipias, sancte Ioannes,
dignanter, petimus, munia vocis.

Christus, virgineae filius aulae,
temet prae sociis, inclite caelebs,
fovet pro merito virginitatis,
cui Matrem voluit credere castam.

Te clemens etiam pectus in almum... ».

Edité d'un brév. de Saint-Gall (cod. Sang. 413), daté du 11e s.[36].

9) *De S. Ioanne Evangelista*, hymne « Verbum Dei, Deo natum »:

« Iste custos Virginis
arcanum originis
divinae mysterium
scribens evangelium,
mundo demonstravit,

coeli cui sacrarium
Christus suum lilium
Filio tonitrui
sub amoris mutui
pace commendavit ».

53 témoins mss. et 23 imprimés sont cités; les plus anciens mss. sont du 12e s.: Miss. de Seckau (cod. Gratz 479), Grad. de Ratisbonne (Clm 13125), Trop. d'Innichen-S. Candido (cod. Oxford misc. lit. 341), Mss. de Weissenau près Würzburg (coll. Stella matutina Feldcur.)...[37].

10) *De S. Ioanne Evangelista*, hymne « Fons praeclarissimus »:

« Qui custos Virginis
specialis
Ioannes, casta res
spiritalis,

fac gemmam lucidam
nos videre,
quam scimus aliis
praelucere.

[36] AH, 23, p. 206, n. 352.
[37] AH, 55, p. 211, n. 188.

Et ita dicitur:
' Maris stella '
quae sola mater est
et puella ».

Edité d'après un Miss. de Chartres, du 12e s. (cod. Carnot. 520)[38].

11) *De S. Ioanne Evangelista*, hymne « Personat nostra iucunda – voce euphonia »:

« Nam sine macula
aliqua
persistens nitida
in pudicitia
Domini Matrem ad sua
suscepit provida
virginis gubernacula ».

Edité d'après un Trop. de Ripoll (cod. Capit. de Vich XXXI) du 12e s.[39].

12) *De S. Ioanne Evangelista*, hymne « In coena – Dei Ioannes... »:

« In coena
Dei Ioannes accumbebat,
pectus Domini sugebat,
altius ceteris sapiebat.

Matrem suam
Dominus in cruce
dilecto suo commendabat,
dicens: ' Ecce,
mulier, filius
tuus, ecce materque tua '.

Ex illa accepit hora
Ioannes eam in suam ».

Edité d'après un Trop. d'Eistädt (cod. d'Oxford 3415), addition du 12e s.[40].

13) *De S. Ioanne Evangelista*, hymne « Gratulemur »:

« Gratulemur
ad festivum,
iucundemur
ad votivum
Ioannis praeconium...

Hic est Christi praedilectus,
cui reclinans supra pectus
hausit sapientiam.

[38] AH, 10, p. 209, n. 281.
[39] AH, 53, p. 281, n. 171.
[40] AH, 40, p. 223, n. 251.

Huic in cruce commendavit
Christus Matrem, hic servavit
virgo viri nesciam ».

14 témoins cités qui vont jusqu'aux missels imprimés du 16e s.; il faut ajouter les 24 missels du *Repertorium hymn.* (U. Chévalier), n. 7418. Le plus ancien est un grad. de Plaisance (cod. Capit. Plac. 65) de 1200. Attribué à Adam de S. Victor († vers 1180) [41].

14) *De S. Ioanne Evangelista*, hymne « Trinitatem reserat »:

« Trinitatem reserat
aquila,
summus evangelista...

Aquae vivae salientis
hic est potus recumbentis
supra pectus Domini...

O martyr, o virgo,
o custos Virginis,
per quam mundo gloria ! ».

22 témoins cités, surtout des 13e, 14e s.; le plus ancien étant du 12e; grad. de Montier-en-Der (cod. de Chaumont 31) [42].

15) *De S. Ioanne Evangelista*, hymne « Exultemus – solventes Deo deorum – pia vota »:

« Hic est qui recubuit...

Cuius inter alia
virtutum insignia
quanta fuit gratia,
quam miranda !

Huic enim homini
ex praecepto Domini
Virgo datur virgini
conservanda ».

Edité d'après un Trop. de Saint-Martial de Limoges (cod. Paris, Bibl. Nat. 778); 12e s. [43].

Les thèmes typiques, dont les manuscrits cités attestent la large diffusion à l'époque, sont donc:

[41] AH, 55, p. 215, n. 191. Etat de la question de l'attribution, dans SZÖVERFFY op. cit., II, 106s; liste p. 107, n. 17.
[42] AH, 55, p. 218, n. 193.
[43] AH, 8, p. 156, n. 203.

1. Le Christ unit Jean et Marie pour qu'ils vivent comme Mère et enfant.

2. (Notker) Le Christ (triomphant sur la croix) donne à la Vierge un gardien lui-même vierge pour prendre soin d'elle.

3. Jean, ministre de vérité, reçoit la charge de celle qui est restée vierge pour le mystère de Dieu. Le Rédempteur ordonne qu'ils soient Mère et fils, mais le Christ reste fils selon la nature, Jean est fils selon l'esprit.

9. Jean reçoit la garde de la Vierge: il a, par son Evangile, révélé le mystère caché de l'origine divine (du Christ); le Christ lui a confié son lis, le « sacrarium caeli », dans la paix d'un amour mutuel.

13. (Adam de S. Victor) Jean le bien-aimé a puisé sur la poitrine du Maître la sagesse; le Christ lui a confié sa Mère; vierge, il a servi celle qui ne connut pas d'homme.

Ces hymnes célèbrent saint Jean; mais dans une structure christologique qui s'affirme surtout par la référence aux écrits de la Révélation (et non tant à la légende): les volontés du Seigneur sont un mystère de salut à méditer. La thématisation reste ensuite dans des structures particulières assez constantes; et pourtant elle se transforme par une méditation, où la vie monastique a son rôle marquant de fidélité qui sait approfondir. La prière a dégagé sans à-coups la signification des mystères; ce n'est pas par des révolutions littéraires (ni théologiques) que la tradition se précise. Le no 3 est significatif: Jean est fils de Marie, selon l'Esprit. Le 13e siècle chantera explicitement la maternité spirituelle de Marie [44].

[44] Cf. DE IRAGUI, op. cit., 276s.

LA REGALITÀ DI MARIA NELL'INNOLOGIA LITURGICA DEL MEDIOEVO

P. GABRIELE M. ROSCHINI, OSM

« La Sacra Liturgia – così leggiamo nell'Enciclica *Ad coeli Reginam* di Pio XII – che è lo specchio dell'insegnamento tramandato dai Padri e affidato al popolo cristiano, ha cantato, nel corso dei secoli, e canta continuamente, sia in Oriente che in Occidente, le glorie della celeste Regina ». E a prova dell'asserzione adduce testimonianze sia dell'Oriente (liturgia armena, bizantina, etiopica) sia dell'Occidente (cf. AAS 46 [1954] 6. 31).

Ma l'innologia ha un posto a parte nella liturgia latina, a causa dell'abbondanza di queste composizioni poetiche.

I 54 volumi degli *Analecta hymnica* (= AH) del Dreves sono ben lontani dall'esaurire il ricco contenuto di tutti i manoscritti o libri liturgici; limitandosi ai soli inni mariani, il loro numero si eleva a parecchie migliaia. E si distinguono tutti per la freschezza di immagini con le quali esaltano la Regalità di Maria. Non si può esigere, evidentemente, da un poeta, il rigore di espressione che si esige da un teologo. Ciò non ostante, l'innografia rimane sempre una delle manifestazioni più simpatiche del « sensus fidei ».

Sulla Regalità di Maria nell'innologia liturgica medievale sono stati pubblicati due studi di una certa ampiezza. Il primo è dovuto al P. Serapio De Iragui OFMCap. e il secondo a Dom Georges Frénaud OSB [1]. Tutti e due si servono delle varie migliaia di inni riportati dai volumi del Dreves nei quali si trovano parecchie centinaia di allusioni alla Regalità di Maria, senza tuttavia averne valorizzati tutti gli elementi che offrono.

---

[1] SERAPIO DE IRAGUI, OFMCap., *La mediación de la Virgen en la himnografía latina de la edad media*, Buenos Aires 1939, 297-399; FRÉNAUD G., OSB, *La royauté de Marie dans la liturgie*, in *Maria et Ecclesia*, V, Roma 1959, 57-93.

Diamo qui un'esposizione sintetica ridotta a tre punti: gli appellativi regali; primato di eccellenza e di dominio; i titoli che giustificano la Regalità di Maria.

I. – Gli appellativi regali

Frequentemente, nell'innologia latina del medio evo, vengono dati alla Vergine i titoli di « Regina »[2], di « Signora »[3] di « Imperatrice »[4], di « Dominatrice »[5]. Non meno frequentemente, i suddetti termini vengono precisati con aggiunte significative.

Il termine « Regina »: Maria SS.ma – « Regina del mondo »[6], « Regina del cielo » o « dei cieli »[7], « Regina della Curia »[8], « Regina del cielo e della terra »[9], « Regina del regno di Dio »[10], « Regina inclita e pia »[11], « Regina delle genti »[12], « Regina di misericordia »[13], « Regina della gloria »[14], « Regina regia »[15], « Ottima tra le Regine »[16], « Regina clementissima »[17], « Regina potente di misericordia »[18], « Regina di pietà »[19], « sola vera Regina »[20], « Regina nobile »[21], « Regina strapotente »[22], « Regina delle genti della terra »[23], « Regina benefica per tutti »[24], « Regina degli Angeli »[25], « Regina della Curia celeste »[26], « Regina che protegge

[2] AH (= *Analecta Hymnica*), II, n. 71, p. 61; II, n. 43, p. 45; XXIV, n. 17, p. 66 ecc.
[3] AH, XLVIII, n. 99, p. 59-99; L, n. 306, p. 395-397; XXXIV, n. 116, p. 97, ecc.
[4] AH, XXIV, n. 52, p. 159; XL, n. 70, p. 82 ecc.
[5] AH, XXXI, n. 164, p. 171.
[6] AH, II, n. 71, p. 61; IX, n. 72, p. 59-60.
[7] AH, XLVIII, n. 99, p. 95-99; XI, n. 77, p. 50; XLII, n. 125, p. 120; XII, n. 75, p. 49-50; XLVII, n. 346, p. 350; XXIV, n. 23, p. 71-75 ecc.
[8] AH, XLII, n. 78, p. 87.
[9] AH, X, n. 83, p. 71.
[10] AH, IV, n. 49, p. 38.
[11] AH, XXXVII, n. 61, p. 64.
[12] AH, LIV, n. 193, p. 301-303.
[13] AH, L, n. 245, p. 318-319.
[14] AH, XI, n. 64, p. 44; IV, n. 77, 57.
[15] AH, XXIV, n. 60, p. 181ss.
[16] AH, VIII, n. 98, p. 78-79.
[17] AH, XLVIII, n. 273, p. 304.
[18] AH, XL, n. 90, p. 95-96.
[19] AH, XL, n. 103, p. 104; LIV, n. 277, p. 417-418.
[20] AH, XXXV, Salt. XIV, p. 217: « Tu sola es vera Regina ».
[21] AH, XXIV, n. 54, p. 164-167.
[22] AH, XXIV, n. 54, p. 164-167.
[23] AH, XLII, n. 96, p. 60.
[24] AH, IX, n. 73, p. 60.
[25] AH, XXXVII, n. 91, p. 85-86; XXX, n. 121, p. 233-236.
[26] AH, VII, n. 99, p. 112; XXXII, n. 46, p. 66-75.

tutte le cose »[27], « Regina di tutti »[28], « Sola Regina vera »[29], « Regina di clemenza »[30], « Regina del sommo regime »[31], « Regina beata »[32], « Regina del secolo »[33], « Regina dei celesti »[34], « Regina delle Regine »[35], ecc.

Gli attributi aggiuntivi al termine « Signora » sono: « Signora delle cose » e « Signora di tutte le cose »[36], « Signora di tutto il mondo »[37], « sola Signora del Cielo e della terra »[38], « Signora dei cristiani »[39], « somma Signora »[40], « dolce Signora »[41], « Signora degli Angeli »[42], « prescelta Signora »[43], « Signora chiarissima »[44], « Signora dei cieli » o « del cielo »[45], « Signora clemente »[46], « Signora degli Angeli e degli uomini »[47], « unica Signora della nostra salvezza »[48], « Signora della vita »[49], « Signora del cielo, della terra e del mare »[50], « Signora di tutto il mondo »[51], « Signora delle cose celesti, terrestri e infernali »[52], « Signora di ogni creatura »[53], « gloriosa Signora »[54], « Signora delle Signore »[55], ecc.

Il titolo di « Imperatrice » ha i seguenti attributi: « Imperatrice

[27] AH, IV, n. 75, p. 50.
[28] AH, XXXII, n. 69, p. 102-103; XLVI, n. 134, p. 176-178.
[29] AH, XXX, n. 143, p. 259-261.
[30] AH, XXX, n. 38, p. 93-94.
[31] AH, XXXII, n. 136, p. 176-190.
[32] AH, XXXII, n. 16, p. 27-28.
[33] AH, XXXI, n. 164, p. 171.
[34] AH, XLVI, n. 134, p. 176-178.
[35] AH, XXXII, n. 10, p. 22: « Regina Reginarum ». Guglielmo di Deguilleville, *Super Cantica Cantic.* c. 6, v. 6 e 7 (AH, XLVIII, p. 394-397) cantava: « Sexaginta sunt reginae... – Quae tibi continuarum – agunt laudes gratiarum – absque tegmine cortinae, – dicentes: tu animarum – Dominatrix es cunctarum, – sola tenes ius reginae ».
[36] Per il primo: AH, LII, n. 103, p. 99-100; per il secondo: AH, III, n. 10, p. 177s: « Domina es universorum »; XLVII, n. 346, p. 350; XXXIX, n. 78, p. 72; XLVIII, n. 251, p. 236; VIII, n. 66, p. 61; LIV, n. 233, p. 370; IV, n. 75, p. 50.
[37] AH, VI, n. 24, p. 75: « Mundi quae diceris – totius domina ».
[38] AH, X, n. 63, p. 71.
[39] AH, IX, n. 84, p. 69.
[40] AH, XXXII, n. 16, p. 27.
[41] AH, n. 68, p. 47-48.
[42] AH, n. 351, p. 393; XL, n. 90, p. 95-96; XL, n. 76, p. 84; XXXVII, n. 75, p. 75.
[43] AH, LIV, n. 193, p. 301-303.
[44] AH, XXIV, n. 13, p. 44-46.
[45] AH, VIII, n. 98, p. 78-79; XXIV, n. 54, p. 164-167; XL, n. 3, p. 23.
[46] AH, IX, n. 94, p. 75-76; XXIV, n. 54, p. 164-167; XL, n. 3 p. 23.
[47] AH, XL, n. 90, p. 95-96.
[48] AH, XII, n. 75, p. 49.
[49] AH, XI, n. 59, p. 41.
[50] AH, XXIV, n. 36, p. 114-117.
[51] AH, LIV, n. 252, p. 396.
[52] AH, IX, n. 77, p. 62.
[53] AH, LIII, n. 97a, p. 167-168.
[54] AH, IV, n. 77, p. 52.
[55] AH, XXXII, n. 10, p. 22: « Domina o dominarum ».

angelica »[56], « Imperatrice delle Regine »[57], « Imperatrice degli Angeli »[58], « Imperatrice della gloria »[59], « Imperatrice della curia celeste »[60], « Imperatrice dei cieli »[61], « Imperatrice di tutti »[62], « Imperatrice dei superni »[63], « Imperatrice del mondo »[64], « Gloriosa Imperatrice »[65], « Imperatrice sopra tutti »[66], « Imperatrice celeste »[67], « Imperatrice potente »[68], « Imperatrice del perdono »[69], « Alma Imperatrice del cielo »[70], « Imperatrice degli inferi »[71], « Imperatrice perpetua »[72], ecc.

Il termine « Dominatrice » viene precisato in vari modi: « Dominatrice dei superni »[73], « Dominatrice dei cieli »[74], « Dominatrice del mondo »[75], ecc.

Questi titoli, con le loro precisazioni e rinforzi così frequenti nella innologia latina del medio evo, dicono chiaramente quanto era abituale, alla pietà cristiana, l'idea della universale Regalità di Maria. La Chiesa considerava abitualmente Maria come « Regina »: « Tutto il mondo ritiene e predica che Maria è Regina »[76].

II. – Primato di eccellenza e di dominio

Nell'innologia latina medievale, inoltre, viene espresso, non di rado, il primato di Maria SS.: non solo quello di eccellenza, ma anche quello di dominio su tutte le cose create, il suo influsso nel condurre le anime al fine comune, ossia, alla felicità eterna.

56 AH, XLII, n. 130, p. 130.
57 AH, LIV, n. 22, p. 32-33; XXXIV, n. 135, p. 106-107; XL, n. 85, p. 92.
58 AH, XLII, n. 116, p. 114; XXXIX, n. 75, p. 70; XXXIV, n. 106, p. 91-92; XXXIV n. 117, p. 97; XXXVII, n. 9, p. 20-21; XXIV, n. 16, p. 53ss.
59 AH, XL, n. 110, p. 109; XLII, n. 96, p. 60.
60 AH, XL, n. 90, p. 95-96.
61 AH, XLVIII, n. 250, p. 234-235.
62 AH, IX, n. 68, p. 55-56; XXXIV, n. 61, p. 183-186; XLII, n. 124, p. 119.
63 AH, LIV, n. 198, p. 309-310.
64 AH, LIV, n. 354, p. 398-400.
65 AH, X, n. 118, p. 95.
66 AH, XXIV, n. 52, p. 159ss.
67 AH, XL, n. 92, p. 97.
68 AH, VII, n. 99, p. 112.
69 AH, XXIV, n. 29, p. 89-94.
70 AH, V, n. 19, p. 67ss.
71 AH, X, n. 111, p. 90-91.
72 AH, VI, n. 24, p. 75: « Tu imperatrix es – perpetualiter, – regnans in superis – imperialiter ».
73 AH, XXXIV, n. 116, p. 27; XLII, n. 74, p. 83.
74 AH, XXXIV, n. 117, p. 97.
75 AH, XXXIV, n. 135, p. 106-107.
76 AH, IX, n. 73, p. 60: « Mundus omnis – hanc esse dominam – et reginam – cunctis beneficam – sentit et praedicat ».

Viene espresso, in primo luogo, il suo *primato di eccellenza* su tutte le cose create. Maria SS. infatti ci viene presentata come la più perfetta, la più sublime di tutte le creature, al disopra di tutto il resto dell'universo. Così, per esempio, si asserisce che i Beati « ammirano l'umile Vergine, l'eccelsa dignità della quale trascende ogni ordine »[77]. Ella ha « il primato » su tutte le cose create[78]. È la « grande, più grande, la massima Prelata dei cieli »[79].

Viene anche espresso, in secondo luogo, il suo *dominio su tutte le cose*: Ella le regge, le governa con Cristo e sotto Cristo, e le conduce al fine comune, alla felicità del cielo. Questo concetto di dominio di Maria nel governo del regno di Cristo viene spontaneo alla penna degli innografi latini medievali ed è uno sviluppo logico dell'antico titolo di « Domina » (opposto al titolo di « servo »), titolo che si usava per indicare un dominio assoluto. Un tale dominio assoluto, nei testi di questi inni, dall'ordine materiale è stato trasferito a quello spirituale. Si asserisce, infatti, che Maria, « sublimata nel regno del Cielo, è associata a Cristo »[80], « invitata a governarci dal cielo »[81]: « così bramano anche gli Angeli »[82].

Si asserisce che Essa assoggetta « alla sua potenza la vasta macchina dell'universo »[83] e « le altezze del cielo »[84].

Si asserisce che Cristo le ha « assoggettato il mondo, i cieli e il mare »[85], e viene salutata come « Madre del sommo Re, la quale, in-

77 AH, IX, n. 73, p. 60: « Admirantur – humilem Virginem – cuius omnem – transcendit ordinem – praecelsa dignitas ». Vedi anche AH, VII, n. 98 p. 111, n. 65, p. 47; XII, n. 65, p. 47; XIV, n. 105, p. 109; XIVb, n. 13, p. 168, n. 15, p. 169; XXXIV, n. 77, p. 69; n. 166, p. 129; XXXVII, n. 69, p. 70-71; XXXIX, n. 52, p. 55; XLVIII, n. 27, p. 37; n. 54, p. 52; LIV, n. 183, p. 283; n. 208, p. 329; n. 224, p. 356.
78 AH, XX, n. 183, p. 141: « Cum primatum teneas ».
79 AH, XLII, n. 72, str. 3, p. 81: « Caelica Regina, angelorum Domina, sublimata in poli regna, Christo tuo nam es sociata »; AH, III, n. 7, p. 35: « Christi dextris sociata – regnas super omnia »; AH, XXX, n. 58, p. 118: « O pater, o Domine, sine principio, sine fine, – tu es rex regum, qui das moderamina legum – iure tuae legis cuncta creata regis. – *Sola tui socia* sit honoris virgo Maria, et sic tecum sedeat, iudicet et iubeat ».
80 AH, XXXII, n. 16, p. 27: « Magna, maior, maxima – Praelata caelorum ».
81 AH, II, n. 43, p. 45: « Virgo, guberna caelitus »; AH, XXXIX, n. 61, p. 62: « Esto nostra gubernatrix ».
82 AH, XLII, n. 78, p. 87: « Ecce, sperant laetabunda – angelorum agmina – Christi plebem quod gubernes – arcanorum conscia ».
83 AH, XIX, n. 38, p. 84: « Et vastam orbis machinam – tuae subdis potentiae ».
84 AH, XXXII, n. 57, p. 87: « Gaude, felix domina, – cuius caeli culmina – flectuntur imperio ».
85 AH, IX, n. 80, p. 68: « Te [Christus] subdidit et condidit – mundum, caelos et aequora »; AH, XXX, n. 108, p. 218: « Dominus qui cuncta regit – in reginam te elegit, – tibi cunctaque subegit ».

sieme al Figlio, regge tutto con mirabile potenza »[86]. Ella è « l'alma Imperatrice del cielo » alla quale « con ragione tutte le cose obbediscono, avendole obbedito Colui che regge l'universo »[87].

Si asserisce che Ella « regna col Figlio »[88]. « Ed è cosa degna e ragionevole che si assoggetti al suo ossequio tutto ciò che vi è sotto il sole »[89]. Gesù ha conferito alla Madre « l'impero del mondo »[90]: Ella « comanda per diritto di madre »[91].

Si asserisce che Dio, allorché la fece sedere sopra le schiere del cielo, assoggettò tutte le cose alla Madre sua [92].

Si asserisce che « posta presso il Figlio, seduta alla destra di Lui, Ella, quale Regina del mondo, può tutto e decide tutti i diritti, col Figlio, nei secoli ed oltre... »[93]; che Ella « potente perpetua, regge le schiere celesti »[94]; che Ella, « sotto il supremo Giudice, ha un dominio su tutte le cose »[95]; che Ella interviene per reggere, per dirigere, per curare [96],

---

[86] AH, XLII, n. 101, p. 104: « Ave, Mater summi Regis – quae cum nato cuncta regis – mira cum potentia »; AH, III, n. 4, p. 27: « Tibi parent omnia, – polus, tellus, maria, – Dominatrix regia – in caelesti throno ».

[87] AH, V, n. 19, p. 67: « Alma caeli Imperatrix – quae Creatoris tui facta es genitrix, – merito tibi obediunt omnia. Nam tibi obedivit – qui cuncta regit entia ».

[88] AH, XI, n. 47, p. 35: « Iam cum prole regnas »; AH, XLIII, n. 78, p. 51: « Clara caeli tenes sceptra – prope natum posita ».

[89] AH, XXXIV, n. 100, p. 86s: « Regnat una – post natum unicum – terras tenet – orbemque caelicum – novae potestatis mole. Et est dignum dictatque ratio – ut subdatur – [eius] obsequio – quidquid spirat sub sole »; AH, XXXII, n. 1, p. 9: « Cuius ad imperium – mundi salutare, – Christus Iesus, subdidit – caelum, terram, mare... »; AH, XV, n. 85, p. 104: « Mater Dei hinc vocaris – et Regina appellaris, – caelo, terrae dominaris – et a cunctis veneraris »; AH, XXXII, n. 46, 75: « Totus orbis – est illi subditus »; AH, XXXI, n. 149, p. 147: « O tu domina Maria – tu cum potestate pia – constitutis in hac via – praesides hominibus, – angelorum imperatrix, – infernorum triumphatrix, – miserorum miseratrix, – sic *dominaris omnibus* ».

[90] AH, LII, n. 59, p. 63: « Nato, Flamini et Patri – nunc decus sit aethereum – et Mariae, divae Matri, – cui contulit imperium ».

[91] AH, XXXII, n. 96, 141s: « Ut me salvet a ruina – iure matris impera ».

[92] AH, V, n. 13, p. 51ss: « Matri suae omnia – Deus tunc subiecit, – cum super caeli agmina – eam sedere fecit ».

[93] AH, VII, n. 98, p. 111: « Potens enim cuncta – ut mundi Regina – et iura – cum nato omnia – decernis in saecula – et ultra – subnixa es in gloria – nam iuxta – Filium posita – sedes in dextera ». Vedi anche: n. 107, str. 8, p. 122; n. 109, p. 124; XIVb, n. 15, p. 169; XXIV, n. 58, p. 75; XLII, n. 70, str. 6, p. 80; LIV, n. 223, str. 13, p. 355.

[94] AH, VII, n. 98, p. 111: « Perpetua potens caelestia regit agmina »; LIII, n. 21, p. 35; LIV, n. 221, p. 351; AH, XXIV, n. 36, p. 114ss: « Cunctis creatis praesidens – et summo throno residens ».

[95] AH, XXXIX, n. 60, str. 6, p. 61: « Super cuncta principaris, sub supremo iudice »; LIV, n. 279, str. 7, p. 422.

[96] AH, III, n. 43, p. 45; VII, n. 98, p. 111; XIII, n. 58, p. 44; n. 59, str. 3, p. 45: « In universis moderatrix, temperatrix, cooperatrix » (saec. XII); XXXIV, n. 72, str. 3, p. 65; n. 68, str. 5, p. 71; n. 132, p. 105; n. 238, str. 11, p. 375; XLVIII, n. 75, str. 31, p. 81; L, n. 136, p. 186-187: « Christi plebem quod gubernes »; LIV, n. 193, str. 3, p. 301; n. 206, str. 20, p. 327; XXIV, n. 29, p. 82-94; n. 60, p. 181ss: « Ecclesiae rectrix ».

per illuminare ciascuno dei fedeli, anzi tutto il popolo cristiano [97], anche la Chiesa (« Ecclesiae rectrix »), per cui la Chiesa viene appellata sua « serva »[98]. Da essa veniamo retti, liberati dai nemici, guidati al cielo [99].

Degna di particolare rilievo è una strofetta che dice: « Diriga Ella i costumi e gli atti, ed attragga al cielo mediante la grazia! »[100]. Cristo ha « assoggettato a Lei il mondo, il cielo e il mare »[101]. Ella, quale Madre di Cristo, « possiede ora il regno dominando »[102], per cui Ella, « Madre del sommo Re », « insieme al Figlio, regge tutte le cose con mirabile potenza »[103]. Ella, « con la sua luce, regge tutto il mondo »[104]. Per questo l'anima grida: « O Maria... dirigi la vita presente e sana l'inferma mente; schiacciando la forza impellente del nemico, conduci allo stato trionfante nei celesti regni »[105]. « O Figlio buono, per la prece della Madre, facci giungere al regno del Padre »[106].

III. – I titoli che giustificano la Regalità di Maria

Secondo gli inni latini medievali, i titoli che giustificano la Regalità di Maria sono due: la maternità divina di Maria e la sua associazione all'opera di redenzione del genere umano.

La *maternità divina*, innanzitutto. Questa maternità divina viene presentata, nei nostri inni, come ragione principale della sovranità di

---

[97] AH, IV, n. 47, str. 7, p. 37.

[98] AH, IX, n. 84, p. 69: « Mater misericordiae, – Maria, vota suscipe – famulantis Ecclesiae ».

[99] AH, XXXV, Salt. X, p. 137s: « Ave, per quam regimur, – Aegypto egredimur, – salvamur a barbaris. – Tu ducis ad patriam, – in qua spondes copiam – lactis, mellis, nectaris ».

[100] AH, XXIV, n. 29, p. 89-94: « Mores et actus dirigat. – Et ad caelos alliciat – per gratiam collatam ».

[101] AH, IX, n. 80, p. 65: « Te [Christus] subdidit et condidit – mundum – caelos et aequora ». E Bernardo di Morlas, nel suo *Mariale* (AH, IV, p. 424-482) cantava: « Hoc credendum et fatendum – ad honorem Domini, – quod subiecit, quidquid fecit, – Christus Matri virgini ».

[102] AH, LII, n. 105, p. 182: « Cuius nunc regnum – dominando tu possides – ut Mater Filii ».

[103] AH, XLII, n. 101, p. 104: « Ave, Mater summi regis, – quae cum nato cuncta regis – mira cum potentia ».

[104] AH, XLII, n. 84, p. 91: « Ave, Mater summi Regis – quae tuo lumine regis – totum mundum ».

[105] AH, XLII, n. 38, p. 54: « Vitam dirige praesentem – et infirmam sana mentem – vim terens hostis insanantem, – duc in statum triumphantem – regnis in caelestibus ».

[106] AH, XL, n. 656, p. 331: « Regina poli curiae, – Mater misericordiae – in hac valle miseriae – sis nobis porta veniae. – Bone Fili, – prece Matris – perduc nos – ad regna Patris ».

Maria. Ella è « la Regina che genera il Re » [107]. In un inno si dice che, « come madre del Figlio [Re], Ella possiede il regno, dominando » [108]. Ella, come Madre, è stata innalzata dal suo divin Figlio « sopra il suo impero » [109]. Ella « comanda al Redentore con diritto di Madre » [110]. Per « legge divina », Ella è « Signora » del Figlio suo, essendo Madre di Lui, per cui « comanda in modo sublime » [111]. Di qui l'invito: « Mostra al Figlio il petto e i seni e per noi comanda a Lui » [112]. E il saluto e la preghiera: « Salve, esulta, o Madre del Re, col quale regni, col quale reggi e disponi tutte le cose. Reggici nella via in modo da arrivare a regnare, nella Patria, con un tale Re » [113].

Si trova anche, quantunque di rado, il titolo di « Sposa del Re ». Viene infatti salutata « Sposa del Re di tutti » [114], « degna sposa del sommo Re » [115]. In un inno del secolo x, Maria SS. viene appellata, simultaneamente, « Madre e Sposa... del gran Re » [116].

Il secondo titolo della Regalità di Maria è la sua *associazione alla opera di Redenzione,* ossia, al riscatto dell'umanità dal potere di Satana. Questo secondo titolo, quantunque molto più raro del primo, tuttavia non manca. In un inno, infatti, si dice espressamente che la Vergine, come è stata « socia di Cristo nella passione, gli è anche socia nella gloria del Regno » [117]. In un altro si ringrazia la « Signora » perché « è stata

[107] AH, VII, n. 44, p. 57: « Benedicta sit – celsa Regina illa – generans Regem – spoliantem tartara »; LIII, n. 35, p. 62-65.

[108] AH, LII, n. 105, p. 182: « Es nam beata, – meruisti quae parere – regem ditissimum, – cuius nunc regnum – dominando tu possides – ut Mater Filii ».

[109] AH, XXX, n. 121, p. 233: « Supra suum imperium – te Matrem exaltavit »; AH, XXXII, n. 114, p. 160: « Per Filium imperium – Mater tenens aethereum, – secum disponens omnia, – certus sum quod sit ita ».

[110] AH, LIV, n. 249, p. 391s: « Iure matris impera – Redemptori ».

[111] AH, XXIV, n. 54, p. 165: « Tu ancillam Iesu Christi – te vocari voluisti, – sed, ut docet lex divina, – tu ipsius es Domina, – nam ius habet et ratio – matrem praeesse filio; – ergo ora suppliciter – et praecipe sublimiter ».

[112] AH, XXXII, n. 136, p. 176s: « Nato pectus – offer et ubera, – et eidem – pro nobis impera ».

[113] AH, XXXII, n. 133, p. 175: « Salve, gaude, Mater Regis, – cum quo regnas, cum quo regis, – et disponis omnia, – nos in via ita rege – ut regnare cum hoc Rege – possimus in patria ».

[114] AH, LIV, n. 249, p. 391-392: « Iure matris impera – Redemptori »; AH, XXXIV, n. 114, p. 95-96: « Maria considera – cuius refrigerio – lumen, pectus, ubera – dedisti cum gremio: – huic ergo impera – matris privilegio ».

[115] AH, LIV, n. 280, p. 424; VII, n. 99, str. 2, p. 329; XXXIX, n. 61; XL, n. 90, p. 95; LI, n. 124, p. 144; LIV, n. 208; n. 280, p. 424.

[116] AH, XIX, n. 22, str. 12, p. 24: « Matrem et Sponsam, sororem et filiam Regis magni »; XXXIX, n. 61; LIV, n. 21, p. 337; n. 221, p. 351; n. 222, str. 14, p. 353.

[117] AH, IV, n. 85, str. 1, p. 52: « Dignas laudes reddant Matri – morte nati liberati – sine qua non est solutum – Redemptionis pretium –... In passione socia, – regni consors in gloria ».

fatta madre nostra sotto la croce salutifera, cooperando col figlio » [118]. In un terzo, si asserisce che Ella « è ora congiunta a Cristo come Regina, a causa delle sue previe opere meritorie » [119]. In un quarto, finalmente si asserisce apertamente che Maria, avendo riparato tutte le cose, le ha assoggettate tutte al suo impero » [120].

Dai testi addotti, ci sembra di poter concludere che la Regalità di Maria in senso stretto, negli inni liturgici latini medievali, venga sufficientemente affermata.

Con ragione perciò « la mente, la voce e gli occhi del popolo cristiano » si rivolgono a Lei, all'augusta Regina del cielo, per avere propizio il suo divin Figlio e per avere un « sicuro rifugio » [121].

Il poeta prega la celeste « Regina » che, quantunque Ella abbia per « servi » « i santi egli angeli », non disdegni di accettare come « servi » anche « gli uomini peccatori » [122]. E la saluta: « Salve, o Regina; desiderando noi militare, o Signora, sotto il tuo regime, ci affidiamo completamente a Te, anima e corpo, affinché Tu ci regga totalmente » [123]. E prega: « O Signora del cielo e della terra, o Madre della somma pietà, scrivi i nostri nomi, con quelli dei beati, nel Libro della vita » [124]. Affinchè poi ciò si avveri, il poeta chiede alla Vergine di adornare la sua vita terrena con le virtù, di modo che dopo di essa possa essere ammesso « a regnare col suo Figlio » [125].

[118] AH, IX, n. 63, str. 39, p. 52: « Gratias tibi, Domina, – quod mater facta es nostra – sub cruce salutifera – Filio cooperans ».

[119] AH, LIV, n. 280, p. 424: « Quae coniuncta nunc eidem [Christo] – es Regina facta pridem – operum pro merito ».

[120] AH, XXX, n. 58, p. 118: « Si non formavit, tamen omne quod est, reparavit, – et sic cuncta suo subdidit imperio. – Ergo, sancte Pater, sit semper regia Mater – tecum regina, cum Domino domina ». Ci sembra perciò piuttosto minimista la conclusione che dai medesimi (senza però averne valorizzato tutti gli elementi) ha tratto il P. Serapio de Iragui, op. cit., 514: « Del testimonio de la himnografía parece que no se puede concluir a la realeza mariana en sentido estricto ». Più sopra (op. cit., 399) lo stesso autore aveva esprsseo un giudizio un po' meno drastico: « dificilmente [se puede concluir] la realeza en sentido estricto ».

[121] AH, XLVIII, n. 251, p. 236: « Mens et vox et oculi – christiani populi – te, Mater, suscipiunt, – per te natum sitiunt – habere propitium – et tutum refugium. – Ergo, mundi Domina, – pia flecte lumina – dissolvendo crimina ».

[122] AH, XXIV, n. 16, p. 53: « Quamvis sanctos angelos – habes servitores, – nos tamen recipias – servos peccatores – propter tuos humiles, o Regina, mores ».

[123] AH, XLVIII, n. 451, p. 455: « Salve, Regina, sub tuo regimine – militare cupientes, o Domina, – tibi nos totos committimus, ut mente, – corpore quoque regas nos totaliter »; AH, XLVI, n. 129, p. 172s: « Ecce tibi me commendo – meque tibi servum trado, – ut Domina me suscipe – et clementer respice ».

[124] AH, XV, n. 133, p. 151: « Caeli, terrae Domina, – Mater summae pietatis, – Libro vitae cum beatis – nostra scribe nomina ».

[125] AH, XXIV, n. 53, p. 161ss: « Orna, Virgo, vitam meam – ut post istam vitam queam – regnare cum tuo Filio ».

DOCTRINA MARIANA EN LA POESÍA DE GONZALO DE BERCEO

(FE DEL PUEBLO CASTELLANO EN EL S. XIII)

P. NARCISO GARCÍA GARCÉS, CMF

I. – EL AUTOR Y SU OBRA *

Gonzalo de Berceo nace a finales del s. XII (año 1198 o poco antes), en el pueblo que le dio el apellido, límite del territorio de la abadía de San Millán con la diócesis de Calahorra. De niño, educose en « San Millán de suso » (de arriba, del alto). En temprana edad comenzó sus estudios con los monjes. En 1220, se firmaba ya « diaconus de Berceo ». No sabemos qué año fue consagrado sacerdote; sólo sí que lo era en 1237. Y con ese título encontramos su firma en varios documentos hasta 1246. Pero vivió más. San Fernando, nacido tres años después de Berceo, murió en 1252; y en el libro de los *Milagros* Berceo habla del santo rey como de ya pasado. Sabemos que llegó a buena vejez, perfeccionado ciertamente en el manejo de la pluma [1]. Sus dos mejores obras, los *Milagros* y la *Vida de Sancta Oria*, escribiolas Berceo en los

---

* Finalidad de nuestro estudio no es la crítica literaria o doctrinal de Berceo, sino la mera y objetiva exposición de sus enseñanzas mariológicas que, por su antigüedad y su contenido, merecen ser más conocidas aún en España, pero sobre todo en el extranjero. Para nuestro intento, puede bastar la siguiente bibliografía:

SÁNCHEZ TOMÁS ANTONIO, *Colección de Poetas Castellanos anteriores al s. XV* (cuatro vols.). El vol. II, Madrid 1780, recoge las obras de Berceo. Sánchez, autor muy erudito, estuvo al frente de la Biblioteca Real (hoy Nacional) y fue Director de la Academia de la Historia.

JANER FLORENCIO, *Poetas Castellanos anteriores al s. XIV*, Madrid 1864. Recoge todas las obras de Berceo. Retoca y perfecciona ligeramente la edición de Sánchez, anotando las lecturas diferentes.

Biblioteca de autores españoles (= BAE), vol. 57. Este volumen lleva como título el de Sánchez: *Poetas Castellanos anteriores al s. XV*. Pero las obras íntegras de Berceo (págs. 39-146) reprodúcelas según la edición de Janer.

De entre los modernos tratadistas citaremos solamente dos que basten para orientar:

MONTOLÍU (DE) MANUEL, *La poesía heroicopopular Castellana y el mester de clerecía*, en la *Historia general de las literaturas hispánicas*, I, Barcelona 1949, 294-401.

VALBUENA PRAT ANGEL, *Historia de la literatura Española*, vol. I: El « mester de clerecía », Barcelona 1950, pp. 70-98.

[1] Cf. *Milagros*, estr. 869ss. BAE, vol. 57, p. 130. *Vida de Sancta Oria*, estr. 2; BAE, p. 137.

últimos años de su vida. Y, cumplidos los setenta o poco más, murió el de 1268, según conjeturan sus biógrafos.

Montolíu hace a Berceo « poeta benedictino »[2]; pero es más seguro que no fue monje sino clérigo secular, en el territorio y bajo la jurisdicción de San Millán de la Cogulla.

Las obras de Berceo (sus poemas debiéramos decir, porque todas están escritas en verso) son las siguientes: tres vidas de santos: *Vida del glorioso confesor Sancto Domingo de Silos ; Estoria del Sennor Sant Millán* « tornada de latin en romance », como declara el mismo « maestre Gonzalo »; la *Vida de Sancta Oria, Virgen;* – tres poemas marianos: *Loores de nuestra Sennora; Los Milagros de Nuestra Sennora; El duelo que fizo la Virgen Maria el dia de la Pasion de su Fijo Jesu Christo;* – finalmente, tres poemas diversos: *Del sacrificio de la missa; Martyrio de Sant Laurencio; De los signos que aparescerán ante del juicio*[3].

Además se le atribuyen un himmo a Jesucristo, y las traducciones del « Veni, creator Spiritus » y del « Ave, maris Stella », algo parafraseadas[4]. – Montolíu, en la obra ya citada, con razones que merecen consideración, le atribuye también el *Libro d'Alexandre;* pero los más, por razones de crítica interna, no se lo adjudican[5].

Berceo es figura destacada en el « mester de clerecía » que nació para adelantarse a la poesía provenzal, previniendo a los juglares cuyo influjo en la fe y costumbres hubiera sido nefasto, si hubiesen conseguido el monopolio de la lengua con que empezaba a balbucir el corazón de España[6].

Nuestro poeta es profundamente humano. Cultiva la amistad[7]. Y nos comueve la sincera devoción con que se vuelve a Jesucristo:

> « Si tú nunca moriesses, vivir yo non podría;
> si tú mal non soffriesses, yo de bien non sabría;
> si tú non descendiesses, yo nunqua non subría:
> loado seas Ihesuchristo et tú, Virgo María »[8].

[2] MONTOLÍU, op. cit., 368.
[3] A estas obras habremos de referirnos constantemente y, tanto dentro del texto como en las notas, las citaremos abreviadamente por la palabra principal: *Dolores, Milagros, Duelo, Santo Domingo*, etc. Para comodidad de los lectores las citaremos siempre por el volumen 57 de la *Biblioteca de Autores Españoles* (= BAE), Madrid 1952. En las notas de pie de página con la primera cifra señalamos la estrofa de cada poema; con la cifra segunda, la página del volumen.
[4] Estos trabajitos pueden verse en la pág. 144 del citado vol. 57.
[5] MONTOLIU, op. cit., 394-395.
[6] Ibid. 364.
[7] *Loores*, estr. 230, p. 100.
[8] *Loores*, estr. 97, p. 96.

Su « devoción a la Virgen está expresada con sinceridad candorosa, con sentimiento de tipo filial, en que María es la defensora del hombre ante Cristo, como una madre cariñosa »[9].

Sin ser monje, la mentalidad y la cultura de Berceo son hondamente monacales y permiten adivinar que nuestro autor se aprovechó asiduamente del « escritorio » de la abadía. Para escribir los *Loores* y *Del sacrificio de la missa*, le bastaron un amplio conocimiento de la Sagrada Escritura (A. y N. Testamento) y la cultura propia de un clérigo, que – para su época – calificaríamos de notable.

Como notó Menéndez Pelayo, el maravilloso narrador que es Berceo, « se escuda siempre con la fefe de algún libro » del cual toma sus relatos[10]; y, en las vidas de Santo Domingo, de San Millán y Santa Oria, sirviose de las que ya corrían en latín. *Romanzar* significa también traducir o poner en lengua romance.

Los autores que hablan de las fuentes de Berceo, rutinariamente señalan el *De lamentatione Virginis Mariae* de San Bernardo, como inspirador del *Duelo de la Virgen*[11]. La caudalosísima literatura mariana de los siglos medios, escrita en latín, y recogida poco después por el Rey Sabio en el monumento de sus *Cantigas*, debió ser la fuente común de que tomó Berceo unos cuantos ejemplos para su libro de *Los Milagros de Nuestra Sennora.* Parece seguro que no depende en nada de su contemporáneo Gauthier de Coincy[12]. Por lo demás, es notorio que, en este libro, la original introducción de Berceo vale más que todo el resto de la obra.

En general, cuantos han escrito sobre Berceo, lo han estudiado en los aspectos lingüístico y literario, sin regatearle ciertamente los elogios. Tomás Antonio Sánchez decía que el estilo de nuestro autor es « natural, sencillo y elegante... De 3267 coplas que se conservan de sus poesías, me atrevo a afirmar que ningún verso salió de su numen imperfecto por sílaba de más o de menos, según lo pide el pentámetro latino »[13].

[9] VALBUENA, op. cit., 77.
[10] MENÉNDEZ PELAYO MARCELINO, *Antología de poetas líricos Castellanos*, vol. I, cap. 3 Santander 1944, 163.
[11] Refiérense a la breve composición (no llega a dos páginas) que, con el título *Lamentatio in Passionem Christi*, se publicó en PL 769-772. El escrito, aunque perdido en un mar de obras espúreas, parece auténtico de San Bernardo. Tiene algo de dramático. Abundan en él las exclamaciones, las imprecaciones y soliloquios; pero no da en algunas exageraciones de Berceo.
[12] Cf. MENÉNDEZ PELAYO. op. cit., 180ss.
[13] Cf. BAE, 57, p. XXIII-XXIV.

El libro menos apreciado literariamente parece ser el de los *Loores*. Berceo no había adquirido aún la soltura y maestría con que había de moverse más tarde en la «cuaderna vía». Pero, aún en este libro, levanta el vuelo más de una vez y tiene sus arranques líricos. Habla de Cristo resucitado que se aparece a los suyos el dia de la Resurrección, y dice:

> «Visitó sus amigos. ¡Dios, tan grant alegría!
> Dos soles, Deo gratias, nascieron aquel día» [14].

Más adelante, embelesado canta a la Virgen:

> «Dulce es tu nombre, dulce toda tu cosa:
> salió, cuando tú naciste, de la spina rosa» [15].
>
> «Ante la tu beldat non an precio las flores,
> ca tal fue el Maestro que echó las colores» [16].

En el *Duelo de la Virgen*, es la misma Señora quien cuenta a San Bernardo cuanto sufrío en la pasión y muerte de su Hijo. «El relato tiene a trechos una intensa expresión lírica... La fuerza patética pocas veces ha llegado en la poesía castellana al grado de intensidad que tiene en la serie de deprecaciones en que la Madre dolorida prorrumpe al contemplar a su divino Hijo clavado en la cruz» [17].

En la vida de Santa Oria, aparecen ideas y recursos literarios que, medio siglo después, encontraremos en el Infierno y en el Paraiso de Dante: las Vírgenes Agueda, Eulalia y Cecilia le muestran el paraiso, en donde encuentra conocidos suyos en vida, e informan a la santa en su arrobamiento. Joya inapreciable de la literatura medieval [18].

Menéndez Pelayo escribió que la «lozanísima introducción alegórica de los *Milagros* de la Virgen es un encanto que reune el brillo del color y la primitiva ingenuidad». Y, como suprema alabanza al conjunto literario de Berceo, nuestro gran polígrafo concluía: «Más enseñanza y hasta más deleite se saca del cuerpo de sus poesías, que de

[14] *Loores*, estr. 107, p. 96.
[15] *Loores*, estr. 204, p. 99.
[16] *Loores*, estr. 205, p. 99.
[17] MONTOLÍU, op. cit., 383. La afirmación de Montolíu compréndese con leer las estr. 74-79, p. 133.
[18] MONTOLÍU, op. cit., 378.

casi todo lo que contienen los cancioneros del s. XV» [19]; y eso con el deficiente instrumento de una lengua en formación.

El conjunto de sus obras no basta para consagrar a Berceo como sabio; pero no faltan al buen clérigo ni ingenio ni cultura, para lo que podía saberse en su tiempo. Conoce bien los libros santos. En su exposición sobre la misa, más de una vez, preludia el «Lauda, Sion» de Santo Tomás. El gusto por el simbolismo en la liturgia y el aceptar romances de milagros era gusto de la época; pero, aún en eso, demuestra que era espíritu abierto.

Su estilo es modelo de naturalidad y sencillez; sin embargo nos ha dejado páginas no sólo agradables sino francamente bellas y modélicas. Tales son, por citar unos ejemplos, la introducción a los *Milagros* [20]; la descripción del diablo que espanta al monje, en figura de toro, de perro y de león [21], descripción que hace pensar en la pantera, el león y la loba del Infierno de Dante [22], el cual no iguala a Berceo en fuerza descriptiva; las lágrimas y ardientes oraciones de Teófilo arrepentido [23], y otras.

Valga lo dicho para presentar al protagonista del artículo. Berceo ha sido y será estudiado bajo otros aspectos. A nosotros nos interesan únicamente sus enseñanzas religiosas, reflejo del pueblo cristiano en su sentir más genuino y universal. Concretando más aún, quisiéramos ofrecer un compendio sistemático de su doctrina mariana, sin detenernos en cuestiones críticas o históricas. Ordenando su doctrina en once artículos, hemos comprobado tal riqueza de pensamiento, que para muchos será una sorpresa y, para todos, una prueba espléndida de la Tradición en favor del misterio mariano, como lo contemplamos en nuestros días. Quisiéramos presentar esa riqueza a los lectores, diciéndoles únicamente: esta es la doctrina de Berceo; ésta la creencia general del pueblo castellano, hace siete siglos y medio. Pero eso equivaldría a la transcripción de centenares de textos que no caben en el corto espacio que se nos ha concedido. Nos limitamos, pues, a presentar unos pocos que despierten el interés de los lectores por el amable clérigo riojano [24].

[19] MENÉNDEZ PELAYO, op. cit., 173 y 187.
[20] *Milagros*, estr. 1-47, p. 103-105.
[21] *Milagros*, estr. 466-477, p. 118.
[22] *Divina Comedia*, Infierno, I, 31-60.
[23] *Milagros*, estr. 771ss., p. 126.
[24] Dentro de poco esperamos publicar por extenso el pensamiento de Berceo sobre la predestinación y anuncios de María, sobre su excelencia singularísima, sobre su di-

II. – Algunos destellos de sus enseñanzas

La singularidad y excelencia inigualada de María es como un postulado y verdad previa que dirige el discurso de Berceo. Para él, la Virgen es «la Gloriosa». Así, con mayúscula; y ese título tiene valor de sustantivo con mucha frecuencia. Empieza la vida de Santo Domingo:

> «En el nomne del Padre, que fizo toda cosa,
> et de don Ihesuchristo, fijo de la Gloriosa» [25].

Una y otra vez, en la introducción a los *Milagros* [26] y en los *Loores*, después de haber multiplicado los títulos y alabanzas de la Virgen, se da por vencido y confiesa que es imposible ponderar las grandezas de María:

> «Non podría fuerza de omne fablar et comedir
> de quant grandes donaires te quiso Dios vestir:
> por ti quiso don Ihesuchristo su regno conquerir,
> onde angeles e omnes te aven a servir.
> Tal es la tu materia, Sennora, commo el mar;
> todos tus decidores an y que empozar:
> si deviesse el mundo cien et mil annos a durar,
> non podrian lenguas de omnes el diezmo acabar» [27].

Habla hermosamente de la predestinación de María, prevista y anunciada al lado de su Hijo:

> «Quando engannó la sierpe los parientes primeros,
> de tí se temieron luego los falsos lisongeros» [28].

El angel engañador empezó a recelar de la mujer cuya enemistad irreconciliable se le anunciaba. Porque

> «El conseio de salut en el cielo fue bastido
> commo cobrase don Adam el bien que avia perdido» [29].

---

vina maternidad y sus relaciones únicas con Dios, sobre sus privilegios como la concepción inmaculada y su perpetua virginidad, o sus oficios de Madre espiritual de los hombres, asociada a la obra redentora y abogada nuestra ante Dios, etc. Rogamos, pues, a los lectores, que no piensen haber conocido a Berceo por lo muy poco que aquí podemos ofrecerles.

[25] Con esa fuerza aparece la «Gloriosa» en la *Vida de Santo Domingo*, estr. 103 y 106, p. 43; *Vida de Sancta Oria*, estr. 28, p. 138; *Signos del Juicio*, estr. 25, p. 102; y en los *Milagros*, estr. 25, 40, 41, 45, 46, 58, 66, 96, 99, 101, 109, 114, 133, 138, etc. Sin contar las veces que dicha palabra es usada como adjetivo: Reina gloriosa, gloriosa Madre, etc.

[26] *Milagros*, estr. 42, p. 104.

[27] *Loores*, estr. 224-225, p. 100.

[28] *Loores*, estr. 4, p. 93.

[29] *Loores*, estr. 19, p. 94.

Habla Berceo con la Virgen y le dice cómo patriarcas y profetas dieron a entender

> «que cobrarían por tí los que en Adam cayeron» [30].

Naturalmente, la maternidad divina es raiz y explicación de todas las grandezas de María. Berceo la llama «Madre de Dios nuestro Sennor» [31], «Madre del Creador» [32]. Y, seguidamente, cuenta un milagro

> «que por santa Maria dennó Dios demostrar
> de cuya lege quiso con su boca mamar» [33].

Las singulares relaciones de María con su Hijo eran obvias, y Berceo las señaló antes y con más claridad que Dante en la *Divina Comedia*. Las tres santas vírgenes que acompañaban a Santa Oria, la apercibían que se preparase a recibir a su Señora que bajaba del cielo:

> «Levántate y recibe a la Virgen Gloriosa
> que es madre de Cristo e fija e esposa» [34].

En los *Loores*, había dicho antes hermosamente:

> «Ruega a tu Fijo, Madre, por los tus peccadores:
> Fijo lo as e padre, oirá tus clamores;
> Madre te á e fija, querrá fer tus sabores» [35].

María, inmaculada. Berceo conocía las obras de San Bernardo que se opuso a la sentencia inmaculista. Opuestos eran igualmente sus contemporáneos Santo Tomás y San Buenaventura. Pero él escribía para el pueblo cuya fe reflejaba y defendía; y de su fe en la concepción podemos alegar claros y repetidos testimonios:

> «Dulce es tu nombre, dulce toda tu cosa:
> salió cuando tú naciste, de la spina rosa.
> Tú abriste los misterios como natural cosa;
> a tí recebió don Christo para ser su esposa» [36].

---

[30] *Lorores*, estr. 5, p. 93.

[31] *Milagros*, estr. 68, p. 105.

[32] *Milagros*, estr. 66, p. 105.

[33] *Milagros*, estr. 75, p. 106.

[34] *Vida de Sancta Oria*, estr. 120, p. 141.

[35] *Loores*, estr. 214, p. 100. Jesucristo, padre, esposo e hijo de María. La Virgen, hija, madre y esposa de Cristo. La idea es más completa que la del Dante: «Vergine Madre, Figlia del tuo Figlio» (Paraiso, canto 33, 1-3).

[36] *Loores*, estr. 204, p. 99. Recuérdese el verso de Dante:
«Quivi è la rosa in che il Verbo divino
carne si fece...» (Paraiso, 23, 73-74),
aunque el poeta italiano hablaba más bien de la virginidad.

Con estilo poético, Berceo venía a decir: en María no hubo, en absoluto, acritud ni amargura de pecado; sino que, en ella, fue todo dulce y santo, hasta tal punto que de la naturaleza caida (la espina) sólo la Virgen nació rosa, con la hermosura y perfume de la gracia. Otra vez lo dirá más claro:

« Commo es la Gloriosa plena de bendición,
es plena de gracia e quita de dición.
Nol serie negada ninguna petición,
non le dizrie tal Fijo a tal Madre de non »[37].

Todo magnífico y todo claro. Hemos de notar sólo que, entre los arcaismos de Berceo, la palabra « quita » equivale a libre o exenta. En las notas de Sánchez, la palabra « dición » tradúcese por mancha o pecado. Creemos más bien que Berceo declara a María libre o exenta de la ley o « carta de donación », por la cual los demás mortales dependemos moralmente de Adán, recibiendo de él la naturaleza privada del don de la gracia[38].

A la misma conclusión nos lleva por otros caminos. Explica prolijamente el simbolismo de los ornamentos sacerdotales, y dice:

« El preste revestido de la ropa preciosa
significa a Christo fijo de la Gloriosa,
ca vistió limpia carne, clara non mancellosa »[39].

La carne de que Cristo se vistió, fue la de María. Si era « non mancellosa », parece que, por privilegio, la Virgen fue concebida sin mancilla.

En los *Milagros* nos describe a María como un jardín lleno de gracia y flores de santidad:

« Semeia esti prado egual de Paraiso,
en qui Dios tan grant gracia, tan grant bendición miso,
el que crió tal cosa, maestro fue anviso »[40].

[37] *Loores*, estr. 181, p. 109.

[38] Cf. BAE, 57, p. 561. Según Du Cange, *Glossarium ad Scriptores mediae et infimae latinitatis*, vol. II, nova editio, Basileae 1762, 806-807, « dictum » equivale a carta de donación, y « dictio » significaba soberanía o territorio hasta donde la soberanía llegaba. Si la « dición » de Berceo procede de esas raices (y parece lo más natural), la idea sería que, como en la Edad Media, las ciudades libres de impuestos recibían el nombre de « Villafranca », así la Virgen no hubo de pagar pechos y estuvo exenta del pecado que nos viene por la naturaleza, porque la « carta donationis » que constituyó a los hombres dependientes moralmente de la cabeza, Adán, no rezaba con Ella.

[39] *Del Sacrificio de la missa*, estr. 90, p. 83.

[40] *Milagros*, estr. 4, 8, 14, p. 103-104.

Y Berceo goza llamando a la Virgen « llena de gracia » una y otra vez: « Ella que es de gracia plena e abondada »[41]; « tal es sancta Maria que es de gracia plena »[42]; « grado a la Gloriosa que es de gracia plena »[43].

Esa llenez de gracia, ponderada por Berceo, ¿ lo es de santidad ? lo es de compasión y ternura ? – Algún texto podría ser más claro; pero el concepto que nuestro autor se ha formado de la santidad de la Gloriosa, no admite duda en muchos lugares.

Siempre Virgen. Seríamos interminables si hubieramos de reseñar las veces que Berceo llama a nuestra Señora « la Virgen », por antonomasia, o los variados calificativos con que la designa: virgen santa virgen gloriosa, virgen bendita... Veamos su hermosa profesión de fe, ya en el primer libro:

« A tí me encomiendo, Virgo, Madre de piedat,
que concebiste del Spiritu Sancto, e esto es verdat;
pariste fijo precioso en tu entegredat »[44].

En la introducción a los *Milagros*, completa la trilogía de la virginidad:

« Esti prado [Maria] fue siempre verde en onestat,
ca nunca ovo macula la su virginidat.
Post partum et in partu fue virgen de verdat,
illesa, incorrupta en su entegredat »[45].

La fe de Berceo (o del pueblo cristiano medieval) en la perfecta y perpetua virginidad de María es clara y terminante. En alguna ocasión[46], alude al « quomodo fiet istud » (*Lc.* 1, 34) y dice a la Virgen: « Voto de castedat te plogo prometer ». Pero encierra mayor interés subrayar la conexión entre los privilegios y las funciones de María, que a propósito de la virginidad, nos enseña. El misterio de la Anunciación compéndialo de esta manera:

« *Benedicta* fuisti clamada et de gracia *plena*;
concebiste por virtut e pariste sin pena;
por tí se fue afloxando la mortal cadena,
por tí cobró su logar la oveia centena »[47].

[41] *Milagros*, estr. 624, p. 122.

[42] *Milagros*, estr. 374, p. 115.

[43] *Milagros*, estr. 298, p. 112.

[44] *Loores*, estr. 1, p. 93.

[45] *Milagros*, estr. 20, p. 104.

[46] *Loores*, estr. 20, p. 94.

[47] *Loores*, estr. 22, p. 94.

La eficacia de la maternidad virginal es manifesta: por María empezó a desatarse la cadena que nos esclavizaba; por María comienza la búsqueda de la oveja número cien tras la cual venía el Buen Pastor, dejadas las noventa y nueve en lugar seguro (*Mt.* 18, 12).

Y afirmando la mediación mariana termina el siguiente testimonio que bien pudiera inspirarse en Sedulio [48]:

« De todas las bondades fuisti, Madre, cumplida:
fuisti de Sancto Spiritu largamente embebida,
pariste et mamantesti et non fuisti corrompida.
Porque non crede esto, es Judea perdida.
En el vidrio podría asmar esta razón:
commo lo pasa el rayo del son sin lesion,
tu así engendreste sin nulla corrupción,
commo si te passasses por una visión.
El cristal, non es dubda, frio es por natura;
pero veemos ende salir calentura.
Pues quando Dios quisiesse non era desmesura
que tu, seyendo virgen, oviesses criatura.
Podemos dar a esto otra razón certera,
probar lo que decimos que es cosa verdadera:
estrella echa rayo et remanesce qual era;
tu engendresti virgo de esa mesma manera.
Diga si no se tiene desto por entregada,
commo passó don Abacuc la puerta encerrada ?
La flama de los ninnos commo fue tan temprada ?
O desapruebe, o crea, o diga: non sé nada.
Quanto de tí decimos, todo lo otorgamos:
Madre fuisti e virgo, en esto non dubdamos.
Sennora bendicta, a ti nos aclamamos,
ca tal entremediana ninguna non trobamos » [49].

Maria, Madre de los cristianos. Hoy conocemos todos la hondura y riqueza del título « Madre de la Iglesia », Madre del Pueblo de Dios, Madre de los miembros del Cuerpo místico de Cristo. Naturalmente los fundamentos eran muy anteriores a Berceo; pero todo un San Bernardo, el gran devoto de la Virgen, no dio a María el título de Madre de los hombres ni la invocó nunca: ¡Madre mía! [50]; y los espe-

[48] Cf. PL 93, 1462-1463.
[49] *Loores*, estr. 208-213, p. 100.
[50] Cf. MORINEAU P. B. M., *Comment la doctrine de la maternité spirituelle de Marie s'installe dans la théologie mystique de saint Bernard*, en *Bulletin de la Société Française d'Études Mariales* 1 (1935) 121-148; NOGUÉS P., *Mariologie de Saint Bernard*, Paris 1947, 101; GARCÍA GARCÉS NARCISO, *El Corazón de María visto por San Bernardo*, en *Estudios Marianos* 14 (1954) 30ss.

cialistas dan vueltas a los textos del Santo y los estrujan para sacarles el contenido del título de Madre [51] para deducir (y en esto les sobra razón) que San Bernardo enseñó la maternidad espiritual de manera implícita.

Lo inusitado y maravilloso en Berceo es la frecuencia y espontánea naturalidad con que se dirige a María con el simple vocativo: ¡Madre! como lo hace un niño pequeño con la suya [52]. Sabe que la Virgen es nuestra Madre, y quisiera que todos viviésemos como hijos de la Señora:

« Varones e mugeres por Madre te catamos.
Tú nos guya, Sennora, commo tus fijos seamos » [53].

Desde luego, la maternidad espiritual, como el oficio de Mediadora, radica en la maternidad divina. Y Berceo lo sabe; pero la descubre también en el hecho de que María es la segunda Eva:

« Madre, el tu linage mucho es enalzado.
Si Eva falta fizo, tú lo as adobado:
por tí es tu linage, Sennora, desreptado » [54].

María, asociada a la obra de la Redención. Pero lo que sobre todo inculca Berceo es que María, como Madre nuestra y Reina de misericordia, es nuestra Abogada y Medianera ante Dios. Su pensamiento puede compendiarse en esta regla de aplicación universal:

« Quiéralo Ihesu Christo e la Virgo gloriosa,
sin la cual non se face ninguna buena cosa » [55].

Desde luego, el reino de la gracia pertenece todo a Jesucristo; pero ya hemos oido a Berceo, que el Hijo no dará una negativa a su Madre. Y nuestro poeta la saluda:

« Sennora benedicta, de qui todo bien mana » [56].

[51] Cf. CANAL JOSÉ M., *La idea de la maternidad espiritual en San Bernardo*, en *Estudios Marianos* 14 (1954) 271-306.
[52] No acabaríamos nunca trayendo ejemplos. Nos contentamos con señalar las estrofas del libro de *Loores* en las cuales aparece escueta esa filial invocación: Estrofas 7, 9, 11, 13, 20, 28, 34, 41, 47, 53, 70, 128, 153, 199, 206, 214, 223, 228, 230, 231, 233. En el libro de los *Milagros*, por citar sólo un ejemplo, vemos que el desventurado Teófilo, arrepentido de su culpa, llama « Madre » a la Virgen, una docena larga de veces. Véase la narración del milagro 24, p. 125-129.
[53] *Loores*, estr. 218, p. 100.
[54] *Loores*, estr. 111, p. 97.
[55] *Milagros*, estr. 864, p. 129.
[56] *Milagros*, estr. 521, p. 119.

«Sennora, tú que eres puerta de paraiso,
en qui el Rey de la gloria tantas bondades miso,
torna en mí, Sennora, el to precioso viso» [57].

Pero omitimos en absoluto lo mucho y bello que sobre esa materia podríamos aducir, para fijarnos sólo en la asociación de María a la obra redentora. No forzaremos las palabras de Berceo. Nos bastará transcribir algunas de sus estrofas, para persuadirnos que el clérigo castellano sabía bastante de lo que el Concilio Vaticano II nos ha enseñado, y que teólogos modernos se resistían a admitir.

Ya hemos visto más arriba (en el texto de la nota 47) que con la maternidad divina de María, comenzó la liberación del hombre, según Berceo. Pero acentúa y esclarece la idea, considerando a María como a segunda Eva:

«Si por muger fuemos e por fuste perdidos,
por muger et por fuste somos ia redimidos;
por essos mismos grados que fuimos confondidos,
somos en los solares antigos revestidos» [58].

Con absoluta sencillez y sin empaque, Berceo emplea el principio de recirculación y, en la obra de nuestra salvación, concede a la Virgen una cooperación no menos eficaz que la de Eva en nuestra ruina.

Y no es de extrañar, porque el Hijo de Dios, al hacerse hijo de María, tomó a su Madre por Esposa y Asociada («Adiutorium simile sibi»), como escribía por entonces el Seudo Alberto:

«Tú abriste los misterios como natural cosa:
a tí recebió don Christo para ser su esposa» [59].

Poco más adelante, subraya la doble relación de María con Jesús, que ya conocemos:

«Fijo lo as e padre, oirá tus clamores;
Madre te á e fija, querrá fer tus sabores»;

y continúa:

«la paz e la salut por tí fue reformada,
toda la vieia sanna por tí fue perdonada;
acórrinos, Sennora, sey nuestra pagada,
ca yace en grant peligro la nuestra cabalgada.

[57] *Milagros*, estr. 773-774, p. 127.
[58] *Loores*, estr. 110-111, p. 97.
[59] *Loores*, estr. 204, p. 99.

Por tí salió el pueblo de la premia mortal,
por tí fue restaurada la mengua celestial» [60].

Sitúase Berceo en la cima del misterio pascual y, con el pecho dilatado, exclama:

«Quando El resucitó, todos resucitamos,
salimos de prisión, enguedat recobramos:
a la Virgo Maria todos gracias rendamos,
por que los peccadores tan grant merced ganamos» [61].

Hasta aquí lo que hallamos en el libro primerizo de Berceo. Las enseñanzas se repiten y acentúan en los siguientes. En el *Duelo*, contemplando a la Virgen asociada a Cristo en la pasión, tiene algunos pasos que extremecen. María dirígese a los sayones («moros» los llama Berceo), y les dice:

«Matat a mi primero que a Christo matedes:
si la Madre matáredes, maior mercet abredes.
Tan buena criatura, por Dios, non la matedes» [62].

Y hablando con Jesús, clavado en cruz, decíale:

«Fijo, cerca de tí querría io finar;
non querría al sieglo sin mi fijo tornar.
Fijo, Sennor e padre, denna a mí catar:
fijo ruego de madre nol debe rehusar» [63].

«Fijo, non me oblides e liévame contigo» [64].

Jesucristo trata de consolar a su Madre, cuyos sufrimientos le duelen y amargan más que sus propias mortales heridas [65]. Jésus, pues, le recuerda el fruto del misterio de la redención, al cual estuvo ella siempre asociada, y a cuya consumación ha de seguir cooperando. También a ella se deberán los frutos de salvación, le dice Jesús; y todos los redimidos se sentirán obligados al Hijo y a la Madre. La cita es larga; pero vale la pena:

«Madre, la poridat tú la sopist primero;
Gabriel te la disso esi buen messaggero.
Tú bien la encobriste en el tu buen celero,
bien atesti las claves en el tu buen cintero.

[60] *Loores*, estr. 214-216, p. 100.
[61] *Loores*, estr. 118, p. 97.
[62] *Duelo*, estr. 56, p. 133.
[63] *Duelo*, estr. 75, p. 133.
[64] *Duelo*, estr. 79, p. 133.
[65] *Duelo*, estr. 81, p. 134.

Madre, agora somos en ora de rancar,
qua ia los enemigos quieren cuestas parar.
Madre, cogi esfuerzo, non quieras dessarrar;
el planto que tú faces, puédenos estorvar.
Madre, tú plena eres de gracia espirital,
Madre eres de fijo precioso e cabdal.
Plégate a tí esto que sufro io tan mal,
qua esto non lo puede guarecer otra sal.
Otra guisa non puede esti mal guarecer
nin por otro escanto nin por otro saber,
fuera por esti vaso que debemos beber:
io e tú, Madre mía, nol podemos verter.
Io e tú, Madre mía, lo debemos gostar:
Io sofriendo las penas e tú el grant pesar.
Deben todas las gentes por ende te loar,
lazdrar tú e tu fijo por las almas salvar.
Madre, será aína el vaso agotado;
lo que mandó el Padre aína recabdado.
Los vivos e los muertos todos nos abrán grado,
será el tu grant plancto en grant gozo tornado »[66].

El Señor continúa declarando los que serán frutos de la redención: la satisfacción al Padre, la victoria sobre el demonio, el rescate de Adán y Eva (y de sus descendientes)... La Santísima Virgen consiente en la muerte del Hijo (estr. 103), y le pide que no tarde en visitarla de nuevo, porque no puede vivir sin El (estr. 105-106). Y, como respuesta, Jesús le dice:

« Madre, disso el fijo: de oy a tercer día
seré vivo contigo, verás grant alegría,
visitaré primero a tí, virgo María »[67].

La ilustración de nuestros lectores nos impide detenernos en la riqueza doctrinal de esas estrofas. Todos han reparado ya en las ideas fundamentales que certifican la participación de María a la obra redentora:

– Jesús y María han de beber el cáliz de amargura, que se trocará presto en vaso de salvación (estr. 91-92).

– Todos los pueblos loarán un día a la Virgen por su sacrificio (estr. 92).

– Todos los hombres se volverán agradecidos al Hijo y a la Madre (estr. 93).

[66] *Duelo*, estr. 88-93, p. 134.
[67] *Duelo*, estr. 107, p. 134.

Y eso lo afirma Berceo salvando perfectamente la unicidad del Redentor que lo es también de su Madre. Ella misma lo proclama:

« Disso la Madre: fijo, lo que vos me fablades,
quomo de muert a vida así me revisclades.
Con esso que dicides mucho me confortades,
qua bien veo vos por todos nos lazdrades »[68].

La consideración de la segunda Eva ha salido anteriormente; pero veamos cómo la proponía Berceo hacia el fin de su vida (« en mi vegez, magüer so ya cansado »[69]). Es la misma Virgen la que habla a Santa Oria, arrobada en celestial visión:

« Non ayas nulla dubda, dixol, fihuela mía.
Io so la que tú ruegas de noche e de día.
Io so sancta María la que tú mucho quieres,
que saqué de porfazo a todas las mugieres »[70].

Y cerramos este punto con unas estrofas del libro de los *Milagros*:

« Quantos que la bendicen a la Madre gloriosa
par el Rey de la gloria facen derecha cosa,
ca por Ella issiemos de la carcel penosa,
en que todos iaciemos, foya muy periglosa.
Los que por Eva fuimos en perdición caidos,
por Ella recobramos los solares perdidos.
Si por Ella non fuesse, iazriamos amortidos,
mas el so sancto fructo nos ovo redimidos »[71].

¿ Para qué vamos a subrayar ideas que sobradamente han advertido los lectores ? Nos redimió Jesucristo, fruto virginal de María; pero cooperó Ella, asociada a la obra del Hijo, y liberó a las mujeres del oprobio en que las hizo caer Eva. Ella nos sacó de la peligrosa carcel en que yacíamos. Por Ella volvimos a « los solares perdidos », es decir, a la casa paterna y a la condición de hijos de Dios. Bien podemos repetir íntegra la estrofa que, más arriba, transcribimos sólo en parte:

« Por tí salió el pueblo de la premia mortal,
por tí fue restaurada la mengua celestial.
Reales son tus cosas e tú mesma real,
onde dice el Scripto que non oviste egual »[72].

[68] *Duelo*, estr. 99, p. 134.
[69] *Historia de Sancta Oria*, estr. 2, p. 137.
[70] Ibid., estr. 124-125, p. 137.
[71] *Milagros*, estr. 620-621, p. 122.
[72] *Loores*, estr. 216, p. 100. Berceo alude a la bellísima antífona segunda de Laudes del dia de Navidad: « Nec primam similem visa est nec habere sequentem ». Cf. *Liber responsalis seu antiphonarius* (PL 78, 735), que no es de San Gregorio, como antes se supuso, pero que se remonta al s. IX, por lo menos.

No caeremos en la fácil tentación de relacionar las lecciones de Berceo con las autorizadísimas del Concilio Vaticano II, el cual ha confirmado para siempre el empleo de los sub-principios de «asociación» y de «singularidad» que, desde hacía tiempo, se emplearon con acierto y fruto en la exposición de la teología mariana.

Y, no sin pena, pasaremos también por alto cuanto dice Berceo sobre la dignidad de María, Reina y Señora, como pasamos antes lo referente a su misión de Abogada y Medianera.

Según Berceo, es María «Reigna coronada de tan noble corona» [73], celebrada por los coros de los ángeles y los santos. Es nuestra Señora-Madre, y Ella ha de guiarnos para que seamos dignos hijos suyos [74]. Es gloriosa emperatriz [75] y Reina de los cielos [76], y no hay quien pueda contar las prerrogativas con que a Dios plugo adornarla. Por eso, las criaturas todas han de servirla y acatarla: «Onde angeles e omnes te aven a servir» [77]. Reina, por otra parte, cuya misericordia es tan grande como su poder y autoridad [78].

Para declarar o esclarecer la realeza de María, Berceo multiplica los calificativos. María es «Reyna preciosa e de precioso fecho» [79]; «sancta Reigna Madre del Criador» [80]: «gloriosa Reyna (o virgo) coronada» [81]; «Reyna de gloria, Madre de piedat» [82]; «la Virgen benedicta, Reyna general» [83]. Es, en una palabra, Reina cabal y perfectísima:

«Sennora benedicta, Reyna acabada,
por mano de tu Fijo, don Ihesuchristo coronada» [84].

Del culto y devoción a la Santísima Virgen. Acabamos de oírselo a Berceo: «Angeles e omnes te aven a servir», le decía a la celestial Señora; y escribió hermosamente sobre la misión y excelencias únicas de la Virgen, que fundan y especifican el culto y veneración que se le debe. Aquí indicaremos algunas enseñanzas concretas, lamentando no

[73] *Loores*, estr. 220, p. 100.
[74] *Loores*, estr. 118, p. 100.
[75] *Loores*, estr. 221, p. 100.
[76] *Loores*, estr. 223, p. 100.
[77] *Loores*, estr. 224, p. 100.
[78] *Loores*, estr. 226, p. 100.
[79] *Milagros*, estr. 482, p. 118.
[80] *Milagros*, estr. 493 y 515, p. 118 y 119.
[81] *Milagros*, estr. 467, 536 y 564, p. 118-121.
[82] *Duelo*, estr. 205, p. 137.
[83] *Milagros*, estr. 329, p. 113.
[84] *Milagros*, estr. 910, p. 131.

poder extendernos en ninguna de ellas. Ya que no sea oportuno transcribir íntegras muchas estrofas, aduciremos citas numerosas en las que puedan comprobarse nuestros asertos.

En el culto a la Madre de Dios, entraba el debido a sus imágenes. Berceo lo atestigua más de una vez; y nos dice que era costumbre recibida representar a la Virgen con su Hijo en brazos o sobre sus rodillas [85].

Entre las prácticas de devoción a la Virgen, que Berceo conocía y menciona, podemos recordar las siguientes:

– El recurso a la Virgen con simples jaculatorias [86],
– La invocación del nombre de María, cuya eficacia pondera:

«Nomne tan adonado e de vertut atanta,
que a los enemigos seguda y espanta,
non nos debe doler nin lengua nin garganta
que non digamos todos: Salve, Regina sancta» [87];

– El rezo de la divulgada antífona «Salve, Regina» [88];
– Así mismo, el rezo de la salutación angélica:

«Laudemos la Gloriosa, mercet nos li clamemos;
todos Ave Maria, en su honor, cantemos,
que nos con el su Fijo et con Ella regnemos» [89];

– Las «horas» o el oficio de nuestra Señora [90];

[85] *Milagros*, estr. 319, p. 113:
«Estaba la imagen en su trono posada:
so fijo en sus brazos, cosa es costumada».
Lo mismo nos dice *Milagros*, estr. 879, p. 130. Alfonso el Sabio, contemporáneo de Berceo, en su cantiga 76, pondera la íntima unión de María con Cristo y, como hermosa lección de una leyenda, concluye:
«Quen nas figuras da Virgen partir
quer das de seu Fillo, fol es sen mentir».
[86] *Milagros*, estr. 540 y 608, p. 120 y 122.
[87] *Milagros*, estr. 280, p. 112. Véase también la estr. 102, p. 106.
[88] *Milagros*, estr. 539 y 615, p. 120 y 122.
[89] *Signos del Juicio*, estr. última, p. 103. *Milagros*, estr. 135, p. 107.
[90] *Milagros*, estr. 283-285, p. 112. Nos cuenta Berceo, que cierto abad
«Facia una tal vida non mucho ordenada,
pero dicíe sus oras en manera temprada...
Pero que semeiaba en unas cosas boto,
en amar a la Gloriosa era muy devoto,
dicíe el su oficio *de suo corde toto*»;
lo cual le valió para que se acortasen sus penas en el purgatorio. A propósito de las frases latinas «Ave, gratia plena», «de suo corde toto» y otras que hemos visto intercaladas en el castellano de Berceo, notamos que idéntica licencia se tomó Dante Alighieri repetidas veces en la *Divina Comedia*. Esta y otras coincidencias ya observadas, ¿permitirían preguntar si conoció el gran vate italiano al sencillo poeta de la Rioja?.

– La devoción a los goces y dolores de Nuestra Señora, que es mucho más que unas fórmulas de acudir a Ella [91];

Sobre la actitud espiritual de los fieles frente a la celestial Señora, en los poemas de Berceo, encontramos las siguientes notas o elementos integrantes:

– Veneración humilde y admiración de su grandeza [92];
– Universal y segura confianza:

«Peccadores y justos tu merced speramos
facernos á Dios la suya por tí, commo fiamos» [93];

– Alabanza, amor y gratitud a la Virgen [94];
– Consagración al servicio de la Señora y vida santa:

«Todo omne del mundo fará grant cortesía
que ficiere servicio a la Virgo María» [95].

Esa es cabalmente la profunda y bella lección que quiere darnos con la narración del milagro quinto [96].

Ejemplo de consagración a la Virgen, la que de sí mismo hizo Berceo, que parece un lejano preludio a la universalmente conocida del P. Zucchi:

«Madre, a tí comendo mi vida, mis andadas,
mi alma e mi cuerpo, las órdenes tomadas,
mis piedes e mis manos, peroque consagradas,
mis oios que non vean cosas desordenadas.
Sennora de los cielos, plena de bendición,
io ofrir non te puedo ninguna oblación;
abri las tus oreias, udi mi petición:
mas la tu sancta gracia tenga la mi razón.
Tú aguisa, Sennora, pora mi tal mercado,
porque nunca me vea en premia de peccado» [97].

Para hablar de los frutos y bendiciones que la devoción a la Virgen reporta a sus fieles servidores, sería buen punto de partida la estupenda frase de Berceo: «Esto es *summum bonum* servir a tal Sennora» [98]. El estaba convencido, y amablemente lo recomienda en todos sus poemas. Pero es hora de acabar.

[91] *Milagros*, estr. 117-122, p. 107.
[92] *Loores*, estr. 2, p. 93.
[93] *Loores*, estr. 218, p. 100. Cf. *Milagros*, estr. 612 y 614, p. 122.
[94] *Duelo*, estr. 207, p. 137. Cf. *Milagros*, estr. 305 y 331, p. 113.
[95] *Milagros*, estr. 115, p. 107.
[96] *Milagros*, estr. 132-141, p. 107-108.
[97] *Duelo*, estr. 208-210, p. 137.
[98] *Milagros*, estr. 304, p. 113.

Conclusión

La figura y la obra de Berceo brindan interesantes y variados temas de estudio. Sin embargo, el sencillo y conversador clérigo del s. XIII es poco conocido, aun en España y, naturalmente, menos todavía en el extranjero.

Nosotros hemos presentado un brevísimo resumen de sus enseñanzas mariológicas que – si prescindimos de temas filológicos y literarios – es de los que más resaltan y cautivan en el vate castellano.

Su riqueza y valor de testimonio son incuestionables. Pensamos que la lectura de los cincuenta y seis volúmenes de *Analecta hymnica medii aevi* sustancialmente no añadirían gran cosa a la doctrina de Berceo, siquiera el argumento a base de dicha colección, tendría mayor fuerza por la universalidad y continuidad de los documentos testificantes.

Los conocedores de Berceo lamentarán que hayamos preterido tantas bellísimas estrofas como podían aducirse sobre puntos apenas insinuados. Tienen razón; pero aquí no se nos consentía otra cosa. Por lo demás, para llamar la atención sobre Berceo – lo único que pretendimos – puede bastar el apretado compendio doctrinal y los «botones de muestra» (*échantillons*) de sus estrofas, rebosantes siempre de veneración y amor a la Virgen o de confianza en Ella.

Que – siguiendo el gusto de la época – se valiese Berceo de narraciones o ejemplos legendarios para proponer algunas de sus enseñanzas, o que admitiera el espasmo de la Virgen al pie de la Cruz, son sus pecados. No demasiados, ciertamente ni demasiado grandes; porque refiriéndonos al segundo – él mismo decía bellamente:

«Non era maravella si la que lo parió
con duelo de tal fijo si se amorteció:
en los signos del cielo otro tal conteció,
todos ficieron duelo quando elli murió» [99].

Las enseñanzas de Berceo reflejan prácticamente la genuina creencia de la Europa cristiana sobre Nuestra Señora, en el medio evo; lo cual es ciertamente un valor. Y uno goza comprobando que el posterior magisterio de la Iglesia autorizadamente ha sancionado y presentado a sus hijos doctrinas de tanta hondura teológica y de contenido

[99] *Duelo*, estr. 113, p. 134.

ascético tan eficaz como la maternidad de María en el espíritu y su asociación con Cristo en la obra redentora que ya veía claras Berceo y todavía eran oscuras para teólogos modernos. Entre otras cosas, la lectura de Berceo puede enseñarnos la seguridad del sentido o instinto sobrenatural de la fe con que Dios guía al pueblo cristiano.

* * *

VOCABULARIO DE ARCAISMOS

Nos fijamos sólo en palabras de los ejemplos aducidos, que pueden ofrecer cierta dificultad. No reparamos en muchas cuya morfología o grafía se fijarían más tarde, pero que son fáciles de entender.

acabdar = conseguir, alcanzar.
acorrer = acudir, socorrer.
adobar = componer, arreglar.
aguisar = disponer, componer.
aína = pronto, sin tardar.
al = además, lo otro.
amortidos = amortecidos.
anviso = grande, poderoso.
asmar = pensar, imaginar.
atesti = ataste.

bastir = obrar, concertar, abastecer.
bastido = (partic. del anterior).
boto = tonto, rudo.

ca = porque.
cabdal = grande, perfecto, caudaloso.
catar = mirar, significar.
celero = celdita, lugar secreto.
cintero = cinto, cinta.
conquerir = conquistar.
contecer = suceder, acontecer.
conseio = decreto, plan, consejo.
costumado = de costumbre.

denna = dígnate.
dennó Dios = Dios se dignó.
desreptado = sacado de la red, o del engaño.
dición = carta o decreto de donación.
dizrie = diría.
donaire = don, gracia, carisma.

empozar = sacar del pozo.
enna = en la.
enguedat = libertad.
escanto = arte, medio, encantamiento.

feduza = confianza.
fer = hacer.
fiar = confiar.
fuste = madero, arbol.

grado = gratitud.
grado a... ¡gracias a...!
guarecer = curar.
guyar = guiar.

issiemos (ixiemos) = salimos.

lazdrado = trabajoso, sufrido.
lazdrar = penar, sufrir.
lege = leche.

magüer = aunque.
mancelloso = manchado.
mercado = arreglo, contrato.
mester = trabajo, ocupación.
miso = puso, echó (del latín *mittere*).

nomne = nombre.
nasco = nació.
nunqua = nunca.

omne = hombre.
ovo = tuvo, hubo de...

pagado = pacífico, satisfecho.
periglar = peligrar.
peroque = aunque, por más que.
piedes = pies.
porfazo = afrenta, oprobio.
poridad = secreto.
premia = opresión, esclavitud.

qua = porque (lo mismo que *ca*).
quito = exento, libre de...
quomo (*commo*) = como.

rancar = acometer, arrancar.
recabdar = alcanzar (como *acabdar*).
remanescer = quedar, permanecer.
render = volver, dar (gracias).
revisclar = resucitar, volver a la vida.
romanzar = traducir, poner en romance.

sabor (*sabores*) = gusto, deseo, agrado.
segudar = sacudir, hacer huir.
solares = la casa solariega
soldada = sueldo, premio.

trobar (y *trovar*) = encontrar.

udi = oye (imperativo lat. *audi*).

verga = tallo, vara.
viso = ojos, mirada, rostro.

y = allí, lugar en donde...

Ténganse en cuenta, además, las oscilaciones y vacilaciones de la lengua en formación, con lo cual se entienden muchas palabras:

- El verbo *haber* empleábase sin la *h*, y con dos acepciones, la de auxiliar y la de *tener*: avemos (tenemos, y hemos de), aven (tiene, han de), ovo (tuvo, hubo de).
- La *h* no había suplantado aún a la *f*: fizo (hizo), fijo (hijo), etc.
- No había nacido aún la actual *ñ*, cuyo valor se significaba duplicando la *n*: ninno, annos, sennor (niños, años, señor).
- Era indeciso el uso de las letras *i*, *j*, *y*: io (yo), reyna o reigna (reina), meyor, oveya, conseio (mejor, oveja, consejo).
- Indecisos y oscilantes los posesivos: so (y su), tos (y tus); oscilantes algunos verbos: nasco, por nació; fuisti, por fuiste.

MARIA UND DIE ZUKUNFT DER FRAU *

Rev. Wolfgang Borowsky

In unserer Zeit größter Umwälzungen sehen wir das Verhängnisvolle, daß die Menschheit mit ihren Hoffnungen in die falsche Richtung blickt: nicht auf Gott hofft sie, sondern auf den Menschen. Von Gott erwartet man – weithin auch in der Christenheit – weniger und weniger, kennt aber keine Grenzen im Bauen auf den Menschen, im blinden Vertrauen auf die menschheitliche Zukunft. Hierbei setzt man nicht nur große und auch berechtigte Hoffnungen auf die naturhaften Möglichkeiten unserer Wirklichkeit, sondern erwartet das Heil vom Menschen selber, betritt mit seinen Hoffnungen den Bereich des Irrationalen: so freut man sich nicht nur, zu Recht, über die vermehrten wissenschaftlich-technischen Möglichkeiten, sondern verfällt auch einer Wissenschaftsgläubigkeit, einem Glauben an den « Sozialismus » und an andere « messianische » Bewegungen, hofft auf ein Wunder, erwartet es aber nun gerade nicht von Gott, sondern aus der entgegengesetzten Richtung. Darum sind diese Erwartungen ungläubige Erwartungen, sind satanisch, sind antichristlich.

Wahre Christen « wissen » darum, daß die Menschen trotz wissenschaftlich-technischen Fortschrittes und trotz bisher ungeahnter großer Möglichkeiten ohnmächtiger denn je sind. Sie « wissen » darum, daß die Wahrheit des Herrnwortes: « Ohne mich könnt ihr nichts tun » (*Joh.* 15, 5) notwendiger denn je zu verkündigen und zu leben ist, die Wahrheit dessen, daß wir im Personhaften, im Geistlichen und so auch in den mitmenschlichen Beziehungen nichts vom Menschen, aber alles von

* In der Freude darüber, daß ich als Lutheraner diese Abhandlung dem hochverehrten Jubilar, R. P. Professor Carlo Balić widmen durfte, dem ich viel verdanke, möchte ich die Hoffnung aussprechen, daß die vorliegenden Überlegungen, die der Kirche auf ihrem Wege in die Zukunft helfen wollen, zum so notwendigen interkonfessionellen Gespräch beitragen.

Gott im Christus zu erwarten haben, daß da alles Geschenk, alles Gnade ist. Darum ist die Frage heute besonders wichtig, was uns Christus durch seine Zeugen schenkt, vielleicht ganz neu schenkt, neu nicht nur der Form, sondern auch dem Inhalte nach. Beim Blendwerk der Fortschrittsgläubigkeit haben wir, entgegen einer weitverbreiteten Meinung, am allerwenigsten Grund, Christus und seine ersten Zeugen als verstaubte Relikte einer vergangenen Epoche zu betrachten. Darum wollen wir auch *Maria* nicht als eine « fromme », aber unnötige oder sogar störende Insel, als ein « reaktionäres » Bollwerk, als eine Märchenfigur auf verlorenem Posten betrachten, sondern ihr hilfreiches Zeugnis « neu » hören, sie *in der heilsamen Beziehung zur gesamten Wirklichkeit sehen und damit ihr Geschenk auch und gerade für die Zukunft.* Ihr Zeugnis trägt dazu bei, daß die Zukunft nicht verloren zu sein braucht. In diesem Vertrauen und in diesem Wirklichkeitsbezug wurde auch die « Zukunft » ins Thema hereingenommen. Daß hier von der « Zukunft der Frau » gesprochen wird, diese Begrenzung nimmt nur das Thema vor, hat doch Maria auch für die Zukunft des Mannes ihre Bedeutung. Unser Thema zeigt nur einen wichtigen Ausschnitt aus der Fülle marianischer Möglichkeiten. Das Thema hat es nicht nur im Auge, wie das Zeugnis Mariens zum rechten « Menschsein » beiträgt, was es der Frau und doch auch dem Manne an Geistlichem schenken kann, sondern fragt auch, *welchen Einfluss « Maria » auf die Stellung der Frau in der Gesellschaft und in der Kirche der Zukunft und damit auf ihre besonderen äusseren Aufgaben nehmen könne*, wobei auch bei dieser Frage das Personhaft-Geistliche ausschlaggebend ist.

Ist das Personhaft-Geistliche die Grundvoraussetzung unseres Themas, so ist für dieses die Feststellung unerläßlich: wie eine jede theologische und christologiche Frage, *steht auch eine jede mariologische und marianische Frage in einer grossen Krise*, die der Krise der Vorreformationszeit und der Reformationszeit zumindest gleicht. Daß für den Menschen alles fragwürdig zu werden scheint, verschleiert ihm leicht den Blick dafür, daß letztlich er selber in einer noch nicht abzusehenden Krise steckt. Er steht nicht nur mit seinem innersten Menschsein in dieser Krise, sondern auch mit seinem ganzen « Weltbild » und so mit all seinen vertrauten Vorstellungen. Da wird für einen Christen sowohl die Frage brennend, ob jeweils der richtige Inhalt des Glaubens tradiert werde, als auch die Frage, ob dieser Inhalt durch unsere Sprache, durch unsere Vorstellungen treffend und genügend ausgedrückt werde und wie dies notfalls sachgerechter geschehen könne. Und neben der steten

Verbesserung der Form und der verantwortlichen Übernahme des bisherigen Inhaltes (d. h. soweit er der Wahrheits- und Liebesfrage standhalten kann) ist für die Zukunft *die Frage besonders wichtig, was an neuen inhaltlichen Aussagen möglich und nötig werde.* Diese Frage ist für unser Thema entscheidend. Mit der Frage nach dem notwendigen « Neuen » ginge unser Thema über die vieldiskutierte Frage der « Reformen » hinaus, wenn man nicht mit diesem hierfür unzulänglichen Wort « Reformen » ebenfalls die Suche nach etwas noch nie Dagewesenem meinte. Da man mangels eines besser eingeführten und zutreffenderen Ausdruckes in diesem weiten Sinne auch von einer « *Reform der Mariologie* » sprechen könnte, sollte ein kurzer Blick darauf geworfen werden, was unter « Reform » oder « Reformation » verstanden oder mißverstanden wird und wie entscheidend der Ausgangspunkt bzw. das Vorzeichen dieser Bestrebungen ist. Unter dem Stichwort « Reformen » werden heute zweierlei Maßnahmen verstanden (jeweils als « Erneuerungen » und – bzw. oder – « Neuerungen »), die gewiß oft Hand in Hand gehen: 1) « *Reformen* » *der Form*, so die Bemühungen um eine sachgerechte Sprache und um zweckmäßige Methoden, Gestaltungen und Ordnungen, was eine ständige Aufgabe darstellt und eigentlich nur bei einschneidenden Abänderungen « Reform » genannt werden sollte und oft von Menschen gegensätzlicher innerer Einstellung gemeinsam gewagt werden kann, und 2) « *Reformen* » *des Inhaltes.* Diese « Reformen » sind meist die folgenreichsten und damit umstrittendsten « Reformen ». Es wird zu wenig beachtet, daß sie unter entgegengesetzten Vorzeichen vorgenommen werden können, die natürlich auch andere äußere « Reformen » bedingen können; es ist darum zu kurzsichtig, wenn manche alles, was « Reform » genannt wird, ablehnen, und andere es von vorneherein bejahen. « *Reformen* » (weithin 1 und 2) können a) wahrhaft *biblisch* sein, gewirkt durch den Hlg. Geist, können vom Worte Gottes ausgehen, aus dem Glauben kommen, oder können b) *vom « Menschen » ausgehen*, aus einem Humanismus stammen, können die « Gesellschaft » oder irgend eine Ideologie zur obersten Norm haben, so daß solche « Reformen » eine Verfälschung, Verflachung oder Auflösung bedeuten und bewirken können. Humanistische Reformer machen sich heute weithin zum Anwalt auch von Reformen, die durchaus biblisch sind (dadurch wird ihr widergöttliches Anliegen oft besser getarnt). Dies verführt leider viele zum Kurzschluß, auch die von ihnen vorgetragenen biblischen Reformen bedeuteten ein humanistisches Verfälschen oder ein gefährliches Niederreißen. Da stemmen sie sich leider verbissen gegen diese Reformen,

anstatt sie selber in die Hand zu nehmen. Auch hier sollte man sich das Handeln nicht vom Gegner vorschreiben lassen.

Die Frage nach hilfreichem Neuen des Zeugnisses von Maria soll nicht heißen, daß sein bisheriger Dienst nicht gesehen und nicht mehr weitergeführt werde: dankbar registrieren wir die unbestreitbare historische Tatsache, daß das Zeugnis von Maria viel zur heutigen Stellung und Wertschätzung der Frau beigetragen hat. Aber um sowohl dem Zeugnis von Maria als auch unserem Auftrag an unsere Mitmenschen gerechtzuwerden, bemühen wir uns auch um neue Aussagen, um neue Hilfen dieses Zeugnisses, die als fruchtbare Ergänzungen zum Bisherigen gesehen werden mögen. Um dieses segensreiche Miteinander von Altem und Neuem in seiner Schriftgemäßheit geht es unserem Thema « Maria und die Zukunft der Frau ».

I. – « Maria » in ihrer personhaften und naturhaften Hilfe für die Frau

(Theoretischer Teil)

Fragen wir, was « Maria » für die Stellung und die Wertschätzung der Frau in der Gesellschaft und in der Kirche bedeuten könne, so haben wir es zu sehen: wie ein jeder Mensch, gehört auch Maria sowohl dem Bereich des Personhaften als auch dem Bereich des Naturhaften an (im Personhaften herrscht die Freiheit, im Naturhaften herrschen – wie bei den Elementen, Pflanzen und Tieren – die Naturgesetze) [1], und in der verkündigten und verehrten Maria, in der « Maria », kommen beide Bereiche zur heilsamen Sprache, sprechen segensreich zum Personhaften und Naturhaften der Frauen und Männer. Dieses Sprechen bedeutet: das Personhafte « Mariens » beeinflußt das Personhafte und das Naturhafte des Menschen, ihr Naturhaftes das Naturhafte des Menschen, aber nur so weit, als es Sprache des Personhaften ist (und damit eigentlich nur dieses), auch das Personhafte des Menschen [2]. Weil

[1] Näheres über das Personhafte und Naturhafte Borowsky W., *Evangelische Kirche wohin ?*, 1964, 186ff, und *Verdrängt Maria Christus ?*, 1964, 101-102 (beide Bücher im Selbstverlag Schwenningen/N., Kronenstr. 7, jetzt 7 Stuttgart, Schubartstr. 12).

[2] Näheres über das Personhafte und Naturhafte Mariens im Vortrage Borowsky W., *Auxilium personale et psychicale in veneratione Mariae*, in *De primordiis cultus mariani. Acta congressus mariologici-mariani, in Lusitania anno 1967 celebrati*, IV, Rome 1970, 425-435; *Incontro delle confessioni in Maria*, in *Maria ancora un ostacolo insormontabile all'unione dei cristiani ?* (collezione diretta da Angelo Gila, OSM), Torino 1970, 35-43.

der Mensch eine Einheit von Personhaftem und Naturhaftem ist, wird auch in den folgenden Kapiteln mit den mehr praktischen Ausführungen dieser Doppelheit beim Geben und Empfangen Rechnung getragen; die Beachtung dieser Doppelheit ist eine unerläßliche Voraussetzung aller Ausführungen unseres Themas.

Das *Personhafte*, das dem Guten und Bösen, dem Geistlichen und dem Dämonisch-Satanischen offensteht, geschieht in der wahren Verkündigung « Mariens » unter dem eindeutigen Vorzeichen des Geistlichen, ereignet sich als ein Zeugnis Jesu Christi in dieser königlichen Dienerin des Herrn, und das selbst in ihrem vorbildlichen Tragen naturhafter Beschwernisse. In diesem personhaft-geistlichen Zeugnis steht « Maria » in voller Gegnerschaft zum Satan, die im Mit-Leiden und im Mit-Kämpfen mit Christus und in der Teilhabe an seinem Sieg besteht. Diese Auswirkungen und Züge der Gegnerschaft gegen alles Satanische und Antichristliche übertragen sich auch auf alle, die das « Marien »-Zeugnis annehmen, sich vom gleichen geistlichen Strome Christi erfassen lassen.

Ist das Personhafte für das Personhafte und Naturhafte des Menschen maßgebend, so gilt dies nicht nur auch für das Personhafte der « Maria », sondern gilt für es in besonderem Maße, wird doch in « Maria » die Gnade Gottes in Jesus Christus und so die Erlösung in überaus köstlicher Weise verkündigt. Mit dem Personhaften der « Maria » ist hier sowohl das personhafte Zeugnis in Wort und Tat gemeint, das die Bibel von der Maria erwähnt, als auch das personhafte Zeugnis, das in der Christenheit in der geglaubten Maria vernommen wird, die auch Züge trägt, die nicht historisch, aber doch bibelgemäß sind (oberster Maßstab ist auch hier, ob Christus verkündigt werde !).

A) *Das Personhafte « Mariens » in seiner Bedeutung für die rechte Stellung der Frau.*

1) *Das Personhafte « Mariens » lässt Männer und Frauen um die rechte Stellung der Frau ringen.*

a) *Das Ringen um die rechte Stellung der Frau geschieht schon durch einen Dienst der Männer.*

Mit ihrem Personhaften, vor allem mit ihm kann « Maria » *Männern wie Frauen helfen* (im Personhaften und Naturhaften): wiewohl naturhaft Frau, kann « Maria » als Vorblid und als Zuspruch genauso den *Männern* helfen, ist doch alles Personhafte vom Naturhaften, und so

auch von jeglicher Geschlechtsbestimmtheit völlig unabhängig, weshalb z. B. Christus, naturhaft Mann, auch allen Frauen personhaft ganz helfen kann. Durch ihr personhaft-geistliches Zeugnis kann « Maria » auch den Männern helfen, sich versöhnt und erlöst zu wissen und zu wahren Menschen zu werden. Mit dieser Befreiung schenkt « Mariens » Personhaftes den Männern auch den Wunsch und die Möglichkeit, sich in rechter Weise auch für die Frauen einzusetzen; es bewegt sie dazu, den Frauen eine bessere Stellung in Gesellschaft und Kirche zu geben. Die personhafte Anerkennung des Mitmenschen läßt sie – bei allen konkreten personhaften und naturhaften Unterschieden – im anderen, und so auch in den Frauen, gleichwertige, « ebenbürtige » Partner sehen; damit werden sie sowohl dem « Gegenüber » in *Gen.* 2, 18, das (schon) für das Reich der Schöpfung gilt, gerecht, als auch dem « Einer »-Sein in *Gal.* 3, 28, das für das Reich der Erlösung gilt (so entsprechen und ergänzen beide « Reiche » einander: diese beiden Zeugen bekräftigen die Gleichstellung der Frau).

b) *Das Ringen um die rechte Stellung der Frau geschieht vor allem durch die Frauen selber.*

Behalten wir es im Auge, daß das Personhafte « Mariens » in gleicher Weise auch für die Männer seine hohe Bedeutung hat und daß diese heilsame Bedeutung « Mariens » zugleich auch für die rechte Stellung der Frau unentbehrlich ist, kann es zu ihr doch nicht ohne Einsicht und ohne guten Willen der Männer kommen, so ist, gemäß unserem Thema, für die rechte Stellung der Frau das Personhafte « Mariens » in seiner Beziehung zum Personhaften und Naturhaften der *Frau* ausschlaggebend; denn in unserer Welt gilt: was man nicht in jeder Beziehung « verdient », kann man nur schwerlich von anderen erhalten und es noch schwerer bewahren. Lassen sich, wie die Männer, auch die Frauen durch « Maria » zu wahren Menschen machen, so gewiß nicht nur und nicht in erster Linie dieses Zweckes der rechten Stellung wegen, auch wenn dies ein hoher Zweck ist: bei einer Benachteiligung der Frau fehlt in Gesellschaft und Kirche die rechte Harmonie, modern ausgedrückt: das rechte « Funktionieren ». Geht auch der Blick beim personhaften Begnadetwerden viel weiter, umfaßt er Zeit und Ewigkeit, so können es doch Frauen im Lichte « Mariens » erkennen, daß ihre Stellung für die Menschheit von hoher Bedeutung ist. Dies kann sie dazu bewegen, ihr Personhaftes und Naturhaftes zur besten Entfaltung auch unter dem Gesichtspunkt ihrer notwendigen Stellung bringen zu lassen; es

kann zu ihrem, vom Gebet begleiteten, Bemühen führen, innerlich und äußerlich die ihnen und ihrem Auftrage angemessene Stellung in der Gesellschaft und in der Kirche einzunehmen.

c) *Das Personhafte « Mariens » kann die Frau auch in ihrer Unterjochung « bewahren ».*

Das Personhafte « Mariens » ist nicht weniger dort hilfreich, wo die Frauen noch auf dem Wege zur rechten Stellung in Gesellschaft und Kirche sind (es ist auch entscheidend für das Wie des Ringens um diese Stellung), und wo sie diese Stellung nicht erreichen oder wieder verlieren; es hilft auch dort, wo die Frauen diese Stellung zwar theoretisch zugesprochen bekommen, aber in der Praxis sehr unterdrückt werden. Das Personhafte « Mariens » kann es da den Männern nahelegen, nicht zu einem solchen Unrecht zu schweigen und schon garnicht es selber zu begehen; es kann den Frauen die Kraft schenken, auch auf den untersten Stufen nicht zu verzagen, alles Unrecht zu vergeben und zu tragen, und doch im geduldigen Ringen um die rechte Stellung und im Hoffen auf die wahre Partnerschaft nicht nachzulassen; es kann sie dazu bewegen, selbst in ungünstigster Lage personhaft und naturhaft ihr Bestes für die Gesellschaft und für die Kirche zu geben. Sie tragen die Unbillden dieses Lebenskampfes dann in der Haltung von *Röm.* 12, 10 + 16 und *Phil.* 2, 3. In alledem kann ihnen gerade « Maria » ein besonders eindrucksvolles Vorbild sein.

2) *Das Personhafte « Mariens » ist um seiner Hilfen willen vor Verfälschungen und Auflösungen zu bewahren.*

a) *Das Personhafte « Mariens » haben wir unbedingt in seiner blossen Menschheit zu sehen.*

So wenig das Personhafte des Menschen einfach mit dem Geistlichen identisch ist, kann es sich ja auch dem Bösen öffnen, so wenig ist es mit Gott oder auch nur mit einem Teil von ihm identisch: auch vor einem aufs Personhafte begrenzten Pantheismus haben wir uns zu hüten, wie auch vor Apotheosen jeglicher Art. Dies gilt bis in alle Konsequenzen genauso für « Maria ». Schon dort, wo man der « Maria » eine gewisse « Übermenschlichkeit » verleiht (auch alle Dogmen « Mariens » sind hierauf zu überprüfen), verzerrt und verfälscht man sie, und damit auch ihre personhaften und naturhaften Hilfen. In der Marienverehrung steht man ständig in der Gefahr, die letzten zulässigen Grenzen zu über-

schreiten; das Wort « Übertreibungen » besagt hier noch zu wenig, handelt es sich hier doch letztlich nicht um ein Problem der Quantität, sondern um eins der Qualität. Ob man « Maria », anstatt völlig unter Christus (höchstens teilweise auf einer sekundären parallelen Ebene), auch etwas oder ganz neben Christus stellt, sie dessen Funktionen übernehmen läßt, sei es auch nur zum Teile, oder (bzw. und) ob man in « Maria » eine Art « Magna mater » sieht, man wird hiermit der « Maria » gerade nicht gerecht und kann darum auch der Stellung der Frau eher schaden als nützen. Kann eine Gleichstellung « Mariens » mit Christus nicht nur « Maria » uns gerade entrücken, sondern auch als die andere Konsequenz uns in Christus bloß noch einen Menschen sehen lassen[3], was heute viele Christen direkt fanatisch verfechten (in beiden Fällen wird das personhaft-geistliche Tun der Männer und Frauen gefährdet), so kann eine Verehrung « Mariens » als eine Art « Magna mater » bei deren mehr naturhafter Bestimmtheit eine Überbetonung des Chthonisch-Weiblichen bewirken und damit der Frau als Frau schaden; denn ein falsches « Drüber » verfehlt die Partnerschaft, die notwendige Harmonie, nicht weniger als ein falsches « Drunter » und ruft den berechtigten Widerstand der Männer hervor.

b) *Das Personhafte « Mariens » dürfen wir nicht ins Naturhafte verflüchtigen.*

Nicht nur die Leugnung Gottes ist heute selbst in weiten christlichen Kreisen auf dem Vormarsch, sondern auch die *Bestreitung des Personhaften*, mehrt sich ja die Tendenz, alles, selbst den Menschen als ein bloßes Produkt der Natur anzusehen, dies mit einem Kotau vor der meßbaren Wirklichkeit. Das Personhafte wird da bestenfalls – vielleicht bloß, um seinen Namen zu retten – als ein Teil der Natur betrachtet und damit letztlich doch als ihren Gesetzen unterworfen gesehen; selbst den « Menschen » hält man da für manipulierbar.

Das Leugnen Gottes *wie das Leugnen des Personhaften hat für den Menschen furchtbare Folgen*, von denen hier als « pars pro toto » nur ein paar erwähnt sein mögen:

α) Wo man das Personhafte nicht wahrhaben will, kennt man letztlich *keine Sünde*, keine menschliche Schuld und darum auch *keine Busse*. Man sieht da bloß ein falsches, irrtümliches Handeln, das man

[3] Über diese Konsequenzen BOROWSKY W., *Jesus und Maria als Hilfen in der modernen Welt*, in *Ephemerides Mariologicae* 20 (1970) 351ff.

nicht mit Schuldgefühlen bzw. im Schuldbewußtsein zu bereuen braucht, sondern das man auf Grund « genauerer Informationen » einfach, und das heißt: ohne eine Bitte um Vergebung, durch ein nunmehr « richtiges » Handeln ablöst, notfalls mit einer äußeren Wiedergutmachung. Da geht es nicht um ein Tun Gottes, nicht um Gottes Gnade, nicht ums Evangelium, sondern um ein informatives Registrieren und Aktivsein des Menschen, also um Menschenwerk, um eine oberflächliche Soll-Erfüllung (nicht einmal von « Gesetz » im biblischen Sinne kann man hier sprechen, kommen ja hier Gott und das sich verantwortende Personhafte nicht mehr vor). Das « Gewissen » ist da bestenfalls ein Teil des naturhaft Seelischen, ist, etwa gemäß der Praxis der chinesischen Kommunisten, durch pausenlose Propaganda zu allem formbar. Mit dieser Schrumpfung des Personhaften *stirbt auch die Liebe*, was die erstaunliche Kaltblütigkeit erklärt, mit der heute viele Christen in ihrem angeblich zum « Wohle der Menschheit » geschehenden Einsatz über die Gefühle ihrer Mitmenschen und Mitchristen hinwegschreiten; an die Stelle der echten Liebe setzen sie das, was sie als Liebe ausgeben, aber was dabei ganz ein Kind ihres Materialismus und oft auch Egoismus ist. Wie notwendig und heilsam ist es da dieser Menschenzerstörung gegenüber, das personhaft-geistliche Zeugnis « Mariens » zu vernehmen, durch es die Sünde und ihre Vergebung wieder ernst zu nehmen und die wahre Liebe in sein Herz und in das der anderen einziehen zu lassen!

β) Wo man das Personhafte und damit das Besondere des Menschen streicht, ihn damit *dem Tiere gleichstellt*, glaubt man sich der Notwendigkeit enthoben, im anderen einen Menschen zu sehen (wie in α wird die Liebe unwichtig). Wie sehr kann da die personhaft-geistliche Verkündigung « Mariens » dem Absinken ins Untermenschliche wehren!

γ) Ohne das Personhafte *zerfällt das Naturhafte des Menschen.* Selbst das Naturhafte wird da seelenlos, wird (oft bestenfalls) rein technisch oder rein intellektualistisch vollzogen. Naturhafte Bindungen, wie Gattenliebe, Elternliebe, Kindesliebe, Volksliebe usw. werden oft als etwas « Unwichtiges » oder sogar « Hinderliches » beiseitegeschoben, so daß man selbst hier von Tieren beschämt werden kann. Diese Mißhandlung des Naturhaften kann eine weitere üble Konsequenz haben: Die Entpersonalisierung kann über den Zerfall des Naturhaften auch zur Entindividualisierung führen (mit seiner haecceitas hat Duns Scotus wichtige Zusammenhänge gesehen), zumindest von ihr begleitet werden. Da sieht man, anstatt den leidenden, liebesbedürftigen einzelnen, mehr

und mehr die « Partei » oder die « Gesellschaft »; und selbst in der Kirche versucht man die Einzelseelsorge durch die « Gruppenseelsorge » abzulösen, verzettelt sich in « phantasievollen » und manchmal auch recht geschmacklosen Massenveranstaltungen und provokatorischen Massendemonstrationen.

α, β und γ können es u.a. begünstigen, daß *Abtreibungen* weder als Totschlag, geschweige denn Mord, noch wenigstens als Tierquälerei betrachtet werden, sondern als *private Eingriffe*, die mit Schönheitsoperationen auf einer Stufe stehen. Ein Embryo sei doch noch « kein Mensch ». Wodurch wird er aber zum « Menschen », wenn nicht bereits von (einem ?) Anfang an durch das Personhafte? Durch den recht willkürlichen und zeitlich schwankenden Akt der Geburt? Durch diesen nicht einmal quantitativ radikalen Einschnitt? Wird man da durch irgend etwas anderes zum « Menschen » als durch das, was den Tieren durch die Geburt geschenkt wird und die Tiere überhaupt an Möglichkeiten besitzen? Einem Embryo das Menschsein abzusprechen, kann gefährliche Folgen haben: entscheidet über sein Los nur der Vorgang der Geburt, so können im weiteren Menschenleben andere größere oder auch schon kleinere Vorgänge (Irrsinn, unheilbare Krankheiten und auch schon Arbeitsunfähigkeit) über das Menschsein und damit über das Lebensrecht entscheiden, und allem, was die Menschheit so heuchlerisch mit dem Worte « *Euthanasie* » verschleiert, ist Tür und Tor geöffnet. Wie es α, β und γ zeigen, kann es auch und im Grunde eher die umgekehrte Richtung der Folgen geben: spricht man den Mitmenschen, die man oft am liebsten umbrächte und bei der « Euthanasie » auch mordet, das eigentliche Menschsein ab, so sieht man bei den unerwünschten ungeborenen Kindern den geringsten Widerstand und sucht nachträglich eine « Erlaubnis » für sein Morden und « findet » sie in der gewaltsamen Behauptung, daß man erst mit der Geburt ein Mensch sei – mit völliger Verfälschung des Problems, da es mit der Geburt (sofern man sie nicht vereitelt) nach eigener Angabe doch zu einem Menschen käme. Wie sehr kann gegenüber all diesen Unmenschlichkeiten das personhafte Zeugnis « Mariens » helfen, in allen unerwünschten Kindern und « lebensunwerten » Menschen stets « Menschen » zu sehen und sie sogar zu lieben, besonders zu lieben !

δ) Wo das Personhafte übersehen wird, kommt es zum unheilvollen im Naturhaften gründenden und sich aufs verleugnete Personhafte ausdehnenden *Kampf der Geschlechter*, verbunden mit unserem Hang zur Parteilichkeit. Dies ist besonders dem Bemühen um die rechte Stellung der Frau abträglich. Auch hier kann die rechte Verkündigung « Mariens » Frieden und wahre Menschlichkeit bringen.

Wir sehen: es ist für unser aller Leben unerläßlich, daß wir das Personhafte sehen und um seinen rechten Gebrauch sehr bemüht sind. *Wo das Personhafte recht geschieht, da gerät auch das Naturhafte am besten*, dies sowohl als Sprache des Personhaften, als auch in seiner Eigenständigkeit. Für unser Thema ist es *sehr wichtig, dass man « Maria » nicht bloss naturhaft, etwa bloss seelisch verehrt* und daß man sie nicht bloß als etwas Seelisches vernimmt, das gewiß als ein Ausdruck und als eine Begleiterscheinung ihres Personhaften auch gesehen werden darf und soll, aber ja nicht allein. Im bloß seelischen Genießen und Überhören des personhaften Anrufes werden wir weder der « Maria » noch den von ihr zu beschenkenden Menschen gerecht. In « Maria » dürfen wir dankbar beides sehen: das Personhafte und das Naturhafte.

B) *Das Naturhafte « Mariens » in seiner Bedeutung für die rechte Stellung der Frau.*

Ist « *Maria* » im Personhaften eine Gegenspielerin des Satans, so ist sie auch im Naturhaften ein *Gegenstück zu den naturhaften Werken des Satans*, zeugt hier von der wiederhergestellten und vollendeten Schöpfung. Verhält sich « Maria » positiv dem Positiven, negativ dem Negativen gegenüber und erweist sich als Antipode zu denen von *Jesaja* 5, 20, so bedeutet die doppelte Funktion des Naturhaften Ausdruck und Sprache des Personhaften und für sich selbst zu sein, beim Naturhaften « Mariens » einen besonderen personhaften und naturhaften Segen, leuchtet für das Reich der Erlösung und für das Reich der Schöpfung.

1) *Das Naturhafte « Mariens » als Ausdruck ihres Personhaften beschenkt die Frau.*

Wie dankbar dürfen wir dafür sein, daß wir neben den vielen männlichen biblischen Zeugen auch die Zeugin « Maria » haben! Nicht weil man auch eine « frauliche Offenbarung « und dazu als eine « Ergänzung » zu Christus brauchte – « Adam-Eva » Parallelen können solche Mißverständnisse begünstigen –, sondern weil in « Maria » gezeigt werden kann, wie das Personhaft-Geistliche Christi auch in der fraulichen Existenz seinen naturhaften Ausdruck und seine naturhaften Auswirkungen findet, so daß « *Maria* » *als Frau die gleichwertige Daseinserfassung und*

-bereicherung durch die Frau zeigt (so legitim und notwendig wie die spezifische Färbung der Theologie und des geistlichen Lebens in den verschiedenen Kulturkreisen und -epochen). Werden in der Christenheit Christus und Gott-« Vater » weithin als « männliche » Wesen mißverstanden in Verkennung dessen, daß das Geistliche, das sie bringen, doch jenseits aller Sexualität, jenseits alles Naturhaften liegt, und indem man das in ihnen geschaute Naturhafte, anstatt höchstens als Sprache des Personhaften, als etwas Personhaftes oder als das Personhafte (dieser Personen) selber sieht, so sollte man sich darum bemühen, sie in ihrem Eigentlichen gründlich zu entnaturalisieren, anstatt sich nun auch noch dazu verleiten zu lassen, in « Maria » eine « frauliche Offenbarung » Gottes zu sehen. Schon, um nicht « Maria » auf einer Ebene mit Christus zu sehen, sollte man dieser Versuchung wehren. Aber daß « Maria » die frauliche Seite im Vollzug des Personhaften zur Geltung bringt, ist sachgemäß und notwendig. Das frauliche Leben « Mariens » des Zeugnisses Christi bewirkt sowohl dies, daß Frauen nicht krampfhaft ein männliches Leben Christi Zeugnisses versuchen, als auch das Gute, daß Männer dies frauliche Gestalten des Zeugnisses Christi als eine gleichwertige Möglichkeit und damit als eine Bereicherung anerkennen und so hierin und umso eher in Frauen gleichwertige Partner sehen. Auch deswegen wollen wir das Naturhafte « Mariens » als eine Sprache des Zeugnisses Christi (und als welch eine liebliche Sprache!) nicht missen und auch und gerade in den Wirrnissen unserer Zeit das Marienlied singen. Hierzu seien folgende Sätze aus meinem Büchlein « Verdrängt Maria Christus? » gebracht [4]:

« Was uns beim 'Marienbild' – im Gemüte und in der Kunst – im Gegensatz zu vielen Götzenbildern, die furchterregende, brutale, herrschsüchtige, gierige oder wollüstige Züge zeigen, auffällt, ist doch dies: wir schauen eine Schönheit, Lieblichkeit und Milde, die wohl nicht übertroffen werden können, und sehen eine Erlöstheit, die uns eine himmlische Seligkeit ahnen läßt, die auf die Überwinder wartet. Die schon so anmutigen Züge der irdisch-biblischen Maria sind um zahlreiche herrliche Züge vermehrt worden, die auch aus dem Antlitze und dem Reiche des Auferstandenen, Erhöhten und Wiederkommenden stammen. So ist 'Maria' weithin ein köstliches Produkt, das aus dem Reiche der Schöpfung und dem der Erlösung stammt und Herz und Sinne zu erfreuen vermag... läßt es sich bestreiten, daß das 'Marienbild' uns ahnen läßt, was uns Gott in 'Maria' an irdischer und himmlischer Schönheit offenhält ? Sehen wir in ihr nicht eine Schönheit der Natur und eine des erlösten Menschen in einer herrlichen Verschmelzung ? Diese Schönheit weist doch auf die Schönheit des dreieinigen Gottes hin ».

[4] BOROWSKY W., *Verdrängt Maria Christus?*, 1964, 22 (Schwenningen N., Kronenstr. 7, jetzt 7 Stuttgart, Schubartstr. 12).

2) *Das Naturhafte « Mariens » führt zur Heilung und Entfaltung des naturhaften Lebens der Frau.*

So wie « Maria » schon in ihrem Personhaften alles Naturhafte des Menschen überaus günstig beeinflußt, so formt sie es auch mit ihrem heilsamen Naturhaften, was die jeweilige Kultur und der jeweilige Zeitgeist auch reden mag. Als ein notwendiges Korrektiv übt sie auf alles naturhaft Menschliche ihren verheißungsvollen Einfluß aus, dies in einer auch naturhaft weithin heillosen und in sich zerrissenen Welt. *Es wird mehr und mehr Mode, die Dissonanzen zu verherrlichen*, das Häßliche, Kranke und Perverse zu besingen und das Anormale als das Normale hinzustellen. Dies geschieht nicht von ungefähr: parallel mit dem personhaften Zerfall geschieht der naturhafte Verfall, weithin als seine Folge. Wo das Bild der Zerrissenheit mit der fortschreitenden Atomisierung und Relativierung gemalt wird, sehen wir zwar eine treffende Wiedergabe unseres heutigen Seins, werden aber sehr alleingelassen und naturhaft und personhaft verführt, wenn man nicht von dieser Analyse zur wahren Synthese, von der erschütternden Diagnose zur Heilung kommen will, wenn vielmehr *das Dunkle und Gemeine zum Leitbild erhoben wird* (so wie das in 1. Gezeigte seine Konsequenzen auch für alles in 2. hat, gilt auch umgekehrt: das pervertierte Naturhafte kann zur üblen Sprache des personhaften « Verderbens » erhoben werden). Es handelt sich darum weder um ein Hobby, noch um einen altmodischen Kitsch, wenn *wir allem Verfall ein Bild der Schönheit, der Ruhe, der Harmonie entgegensetzen*, wobei dieses Bild Verschiedenheiten, fruchtbare Spannungen, Abwechslungen, wie z. B. die zwischen dem Milden und Leidenschaftlichen, dem Statischen und Dynamischen, nicht aus-, sondern einschließt, also keineswegs langweilig, eintönig und damit wirklichkeitsfremd ist. Diesen rettenden Dienst kann uns ganz besonders das Bild « Mariens » tun. Und damit hilft das Naturhafte « Mariens » auch den Männern.

Wir brauchen solche *fraulichen naturhaften Heilande* umsomehr, als mit dem Zerfall des Personhaften und Naturhaften zum Ersterben des Geistlichen auch *das Ersterben des Seelischen* hinzukommt. Wo das seelenlose mechanistische Denken Trumpf ist, wo man in die anonyme Masse flieht, ersterben auch die naturhaften menschlichen Beziehungen. Wie die naturhaften Ordnungen, wird da auch die naturhafte Liebe als ein angeblicher Ballast, als ein angebliches Überbleibsel einer vergangenen Zeit über Bord geworfen. Ehegatten, Eltern und Kinder, « Freunde »,

Volks- und Parteigenossen betrachten da einander bloß noch als Objekte, Liebe, Treue und Wahrheit gelten da als ein nicht zu ersehnender Luxus. Auch unter der « Sozialisierung » verstehen viele bloß einen technischen oder bürokratischen Vorgang. Welch eine schöne Aufgabe, mit « Maria » auch den naturhaften Bereich der Menschlichkeit wiederzugewinnen! Wie wichtig sind da alle naturhaften Züge der « Maria », nicht zuletzt der Zug des Fraulichen! Diese befreite naturhafte Menschlichkeit umschließt nicht nur alle Menschen, sondern die gesamte Schöpfung, mit der man ja über das Naturhafte verbunden ist, geht doch z. B. das « Männliche » und « Weibliche » – auch in ihrer sexuellen Bestimmtheit – durch die Tier- und Pflanzenwelt und zeigt sich als Plus und Minus auch in der Materie. So dürfen wir das heilende Naturhafte « Mariens » mit der ganzen Schöpfung verbunden sehen. Diese köstliche Universalität des Naturhaften trägt mit dazu bei, daß man Tieren und Pflanzen und selbst den « toten » Sachen als Schöpfungen Gottes liebevoll begegnet im Unterschiede zu den seelenlosen Massenmenschen, die kalt und roh zu Tieren und Pflanzen sind und buchstäblich alles verschmutzen, verpesten und in Unordnung bringen. Daß unsere Zeit stinkende Gammler und rauschgiftsüchtige Hippies hervorbringen und noch ernstnehmen konnte, braucht niemanden zu verwundern. Und inmitten all des Schmutzes und der Ratlosigkeit strahlt verheißungsvoll das liebliche Bild « Mariens » auf!

Welch eine hohe Aufgabe all dem Verfall gegenüber haben nicht zuletzt die Frauen! Lassen sich diese durch « Maria » dazu bewegen, wieder seelische Wärme in unsere kaltwerdende Welt zu bringen, und liebevolle Ehefrauen und Mütter zu werden, so werden sie eine königliche Stellung einnehmen, auch wenn sie inmitten der hektischen Betriebsamkeit und des erbarmungslosen Existenzkampfes und auf der seelenverschleißenden Jagd der Masse nach dem Götzen « Wohlstand » unter die grausamen Stiefel anderer geraten.

II. – « Maria » für die Frau in der Gesellschaft von morgen

(Praktischer Teil)

Selbst dort, wo die « Gleichberechtigung » – die nicht mit einer stupiden Gleichmacherei verwechselt werden möge – gesetzlich verankert ist, ist man in der Praxis oft weit von ihr entfernt. Dadurch werden

bei den Frauen jahrtausendealte Minderwertigkeitskomplexe und bei den Männern das unangebrachte Überlegenheitsgefühl weiter genährt; durch diese fortgesetzte und womöglich vermehrte Beeinträchtigung lassen sich viele Frauen zu dem verleiten, ihre fraulichen Minderwertigkeitskomplexe durch eine blinde Blaustrumpfhaltung zu kompensieren zu versuchen. So wird das natürliche Verhältnis zwischen Mann und Frau nun auch von dorther gestört, und es kommt ebensowenig zur wahren Stellung der Frau: das wahre Frau-Sein wird hier nicht gefunden. *Für die äussere Stellung der Frau ist ihre innere Einstellung ausschlaggebend.* Für ihr Äußeres und für ihr Inneres kann « Maria » von einer großen Hilfe sein. Wo « Maria » als « veraltet » oder « unzeitgemäß » und als « wirklichkeitsfern » beiseitegeschoben wird, sinkt die Frau innerlich und äußerlich, und mit ihr zumindest innerlich auch der Mann.

A) « *Maria* » *für die Frau in der Familie von morgen.*

Wo die Frau in der Familie – nicht nur als Ehefrau und Mutter, sondern auch als Tochter, Großmutter, Tante, Dienstmädchen u. dgl. – äußerlich und innerlich absinkt, schadet es der gesamten Familie sehr. Es ist dabei besonders für die Familie wichtig, daß die Frau die ihr angemessene Stellung im gesamten Leben erhält, ist doch die Familie nach wie vor die Keimzelle nicht nur des Volkes, sondern der ganzen « Gesellschaft ». Die totgesagte Familie lebt und wird leben; sie wird eine noch größere Bedeutung gewinnen infolge der fortschreitenden Verkürzung der Arbeitszeit und Vermehrung der Freizeit, die weithin im gemeinsamen Spielen, in gemeinsamen Ausflügen und im gemeinsamen Lernen bestehen wird. Schon die große Verantwortung für die Familie, dafür, daß sie sich im rechten Schutze entwickeln und entfalten kann, läßt die Frau an ihrem Teile um den personhaften und naturhaften Frieden in der Welt beten und ringen; und zu diesem Ziele ist es unerläßlich, für Frieden und Harmonie in der Familie zu sorgen.

Wo ein totalitäres System oder wo kurzsichtige merkantilistische Gesichtspunkte die Kinder durch Kindergärten, Schule und Schulungslager ihren Eltern fast völlig innerlich und äußerlich entziehen, wird die Familie und in ihr besonders die Frau als ein notwendiges Gegengewicht gegen diese verhängnisvolle Einseitigkeit und diesen Verlust an Menschsein erst recht gefordert sein. Kommt die Zeit, da die Kinder ihren Eltern nicht erst nach der Geburt entzogen werden, sondern, vielleicht sehr gegen den Willen der Eltern, in Retorten gezüchtet werden, so

werden besonders die Mütter dazu gerufen sein, von Anfang an in engster naturhafter und personhafter Verbindung (und wie sehr da im Gebet !) mit ihnen zu stehen, sie ständig liebend zu begleiten. Das Bild der « Heiligen Familie » und da nicht zuletzt das der « Maria » muß angesichts der drohenden vielfältigen Erdrosselung des Personhaften und Naturhaften und damit des Menschseins dringend in seinem heilenden Personhaften und heilenden Naturhaften an Bedeutung gewinnen.

B) *« Maria » für die Frau in der beruflichen Welt von morgen.*

Um eine rechte Stellung der Frau haben wir auch im Bereiche des Berufes zu ringen, nicht nur zum Wohle der Frau, sondern auch zum Wohle der gesamten Menschheit. Und was sehen wir da noch heute oder gerade heute? Einerseits im Vollzuge des Kampfes der Geschlechter einen unberechtigten oder auch berechtigten Kampf von Männern gegen das fortschreitende Vordringen von Frauen in Berufe oder Arbeitsweisen, die ihnen bisher verschlossen waren, und andererseits, daß man unter völliger Mißachtung des Spezifischen des Frau-Seins Frauen zu sämtlichen Berufen oder Arbeitsweisen zuläßt oder zwingt. Im Erleiden von Widerstand und Verfolgung sollte die Frau sachlich bleiben und noch mehr auf die Verwirklichung ihres Wesens schauen; und angesichts einer mechanischen Gleichmacherei in den Berufen sollten sich Männer und Frauen darum bemühen, hier zumindest Schwerpunkte mit Berufen zu setzen, die für Frauen besonders geeignet sind, z. B. mit Berufen des Helfens. Möglichst sollten sie aber den Frauen solche Berufe bzw. in den Berufen solche Arbeiten oder Arbeitsweisen zudenken, die ihrer Art am besten oder allein entsprechen, bemüht man sich ja auch sonst darum, Menschen ihrer Begabung entsprechend einzusetzen, womit sowohl ihnen selber als auch der Gesellschaft am meisten gedient ist. Kann den Frauen das personhafte und naturhafte Bild bzw. Zeugnis « Mariens » in den ihnen angemessenen Berufen helfen, so auch und umso notwendiger in den ihnen abträglichen Berufen, Arbeiten und Arbeitsweisen.

Dieses Bild « Mariens » kann ihnen sowohl helfen, ihrer Arbeit trotz allem eine weibliche Note zu geben oder ihr eine solche abzugewinnen, als auch, dem drohenden Verluste ihrer Weiblichkeit und damit ihres spezifischen naturhaften Menschseins so weit wie möglich entgegenzuwirken; es vermag sie in ihrem, schon durch eine solche Unangemessenheit bewirkten Überfordertsein zu trösten.

Das personhafte und naturhafte Zeugnis « Mariens » kann Männer dazu bewegen, in Frauen in den auch ihnen angemessenen Berufen oder Arbeitsgängen keine Konkurrenten zu sehen, sich vielmehr über die durch die weibliche Art, durch die weibliche Gestaltung der Dinge bewirkte Ergänzung und Bereicherung im Berufe und so im Dasein zu freuen. Es kann die Frauen dazu ermutigen, diesen Dienst der Daseinsschmückung auch den Männern zuliebe mit Freuden und in Dankbarkeit zu tun.

C) *« Maria » für die Frau in der Sexualität von morgen.*

In einer Zeit personhaften und naturhaften Umbruchs größten Ausmaßes, in einer Zeit des Durcheinanders verhängnisvoller und auch notwendiger, hilfreicher Reformen, in einer Zeit der Suche nach neuen oder noch brauchbaren oder sogar unaufgebbaren alten Maßstäben ist uns Christen die Aufgabe der personhaften und naturhaften Heiligung der Welt und damit des Menschen und aller seiner Bereiche aufs dringendste gestellt. Diese Aufgabe sollten wir besonders nicht in dem Bereiche vernachlässigen, in dem sowohl die personhaften als auch naturhaften Umwälzungen sehr hervorstechen: in dem *Bereich des Sexuellen.*

Weil wir Christen diesem Bereich – zum Schaden der Ehe und des gesamten menschlichen Zusammenlebens – bis heute nicht gerechtwerden, es vielmehr gegenüber den anderen Bereichen mehr oder weniger diskriminieren, ist es sehr notwendig, sich seinen Fragen sachlich zu stellen. Es wird weithin verkannt, daß wir es in den Dingen des 6. Gebotes mit Personhaftem und Naturhaftem zu tun haben. Das an sich bloß naturhafte Sexuelle wird vielfach als die (personhafte !) « böse Lust » mißverstanden: da wird im Grunde eine jede (naturhafte !) geschlechtliche Regung als eine Sünde oder als eine sündhafte Regung mißverstanden, zumindest als etwas sehr Fragliches, das nur « der Schwäche des Menschen » wegen im begrenzten Maße gestattet werden könne. Da wird übersehen, daß das Sexuelle nicht schlechter und nicht besser als das andere Naturhafte ist, letztlich so wenig wie dieses moralisch-personhaft beurteilt werden darf. Eine solche Bewertung ist nur dem personhaften Gebrauch des Sexuellen gegenüber zulässig und ist hier sehr notwendig. Eine « böse Lust », eine Sünde ist allein der personhafte Mißbrauch des Sexuellen, das personhafte Nein dem 6. Gebot gegenüber. Eine Sünde kann es nur im Personhaften geben, im Naturhaften

höchstens eine Schwächung oder ein Krankwerden, etwa als eine Folge der Sünde [5].

Die Ächtung des Sexuellen hat es verhindert, daß wir uns dem Phänomen des Sexuellen recht stellten. So wird es weithin noch als etwas Fremdes und damit Feindliches oder Unverständliches oder Unnötiges betrachtet. Soll und wird es auch in Zukunft den Charakter eines Geheimnisvollen bewahren, so sollten wir doch seine menschliche und menschheitliche Aufgabe sehen und würdigen. Abgesehen von seiner direkten und unerläßlichen Bedeutung für die Ehe und von seiner großen existentiellen Bedeutung für einen jeden einzelnen, haben wir das Sexuelle auch in seiner einflußreichen Beziehung zum gesamten Naturhaften, zum vollen naturhaften menschlichen Dasein zu sehen. Auch schon unabhängig vom Personhaften und von der Stärke des Sexuellen kann eine positive naturhafte Einstellung zum Sexuellen, sein froher Gebrauch, sein bewußtes und bejahtes Erleben von folgendem zeugen und zu folgendem führen, vermag doch eine lebensfrohe Haltung der verschiedenen naturhaften Bereiche einander hierzu befruchten zu lassen: daß man bewußt spannungsvoll lebt, dem Neuen, dem Wagnis aufgeschlossen ist, daß man nicht die Eintönigkeit, die Langeweile und das Mittelmäßige will, sondern die Vielfalt und das Bunte und Farbenfrohe. Das Sexuelle nimmt seiner Art und seinem Auftrage nach eine Sonderstellung innerhalb des Naturhaften ein; deswegen kann es auch weithin als ein Maßstab für anderes Naturhaftes und zur Formung des Erlebens dieses Naturhaften gebraucht werden. Wie ein jedes Naturhafte kann auch das Sexuelle trotz all seinem weitreichenden Mißbrauch Sprache oder Bild des Personhaften und somit auch des Glaubens sein, wird z. B. im Alten wie im Neuen Testament selbst das Gottesverhältnis in das Gewand von « Bräutigam und Braut » gekleidet. Bei aller hohen Wertung des Sexuellen wird doch die Glut der sexuell-erotischen Liebe z. B. im Hohenliede « eine Flamme des Herrn » (8, 6) genannt, darf aber das Sexuelle, genausowenig wie alles übrige Naturhafte, mit der Sache selber verwechselt werden. Trotz den verhängnisvollen Versuchen, das Sexuelle als das Personhafte selber zu vollziehen oder es als einen Analogiezauber für das Personhafte und Naturhafte zu gebrauchen, scheut sich die Bibel nicht, es

---

[5] Daß das Naturhafte nicht sündigen kann, BOROWSKY W., *Menschsein und die Dinge nach Scotus*, in *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis, Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati*, Romae 1968, II, 590. 598. 599ff, und BOROWSKY W., *Duns Scotus' Bedeutung für die heutige Anthropologie*, in *Franziskanische Studien* 50 (1968) 265ff.

als eine Sprache des Glaubens zu verwenden. Dies sollte uns hierin übervorsichtigen Christen doch zu denken geben !

Ein volles Ja zum Sexuellen entwertet in keiner Weise einen Verzicht auf das Sexuelle, den man um einer personhaften Aufgabe willen oder zugunsten anderer naturhafter Dinge vollzieht. Aber eine jede Askese, die das Sexuelle verdammt oder auch nur mißachtet, vermehrt die Verwirrung in dieser Welt und hindert uns, dem Sexuellen zum Wohle der Menschheit gerechtzuwerden. Die verbreitete christliche Hilflosigkeit gegenüber dem Sexuellen hat viel zur Ausweitung und Vertiefung des Libertinismus beigetragen. In der gegenwärtigen « Sexwelle » sehen wir nicht nur eine verwirrende Fülle des sexuellen Naturhaften, sondern müssen in ihr leider auch eine « Welle des Bösen », der personhaften Auflehnung gegen Gott und damit oft auch gegen den Ehegatten wahrnehmen (darum die wachsende Lächerlichmachung der Ehe !). Aber aller personhafter Mißbrauch darf uns nicht hindern, in dieser Sexwelle in ihrer naturhaften Seite auch viel Positives als ein Geschenk anzunehmen. Hinter diese, das Dasein bereichernden, wiedergefundenen oder neugewonnenen Lebensäußerungen können und dürfen wir nicht zurück. Die durch die Sexwelle erfolgende Rechtfertigung und leider zugleich Verfälschung des Sexuellen haben wir durch unsere Rechtfertigung des Sexuellen und durch seine personhafte Einordnung und Heiligung abzulösen. Wir müssen allen helfen, mit dem Reichtum des Sexuellen recht zu leben.

In unserem Ringen um die noch notwendiger gewordene personhafte Heiligung in Fragen des 6. Gebotes und um die naturhafte Heilung des Sexuellen kann uns ganz besonders das Bild « Mariens » helfen. Dies hat man leider weithin antisexuell empfunden und tut es noch heute, als ob ein Ruhenlassen einer Sache ihre Verneinung bedeuten müßte; so wenig Jesu Verzicht auf die Ehe die Ehe entwertet, braucht ein Verzicht auf das Sexuelle dieses zu entwerten. Aus « Mariens » Nein gegen eine Mißachtung des 6. Gebotes und aus ihrem Ja zur angebrachten Bewahrung der Jungfräulichkeit lesen viele eine Verwerfung oder doch Minderbewertung des Sexuellen heraus. Dies hindert Ledige an einer sachlichen, positiven Beurteilung des Sexuellen und behindert Ehegatten beim notwendigen sexuellen Dienst aneinander, beim rechten naturhaften Einswerden: anstatt zu helfen, stört es die Ehe.

Daß uns « Maria » nicht nur in der Askese, sondern auch beim rechten Ja zum Sexuellen helfen könne, mag viele befremden. Aber will die Liebe und will der Gehorsam ein ganzes sein, so gilt dies Personhafte

auch in den naturhaften Bereichen, die man selber ruhen läßt; man kann anderen auch dort den Weg weisen, wo man selber nicht hin darf oder hin kann. Zeugt « Maria » vom rechten Personhaften, das auch gegenüber dem 6. Gebot das Rechte aussagt, und zeugt « Maria » vom geheiligten und geheilten Naturhaften, das zugleich auch für das Sexuelle eine Verheißung darstellt, so kann sie in unserer sexuellen Verwirrung sehr helfen. Dabei – auch weil eben Ratschläge nicht ein eigenes Engagement voraussetzen – wird allerdings die Frage, ob Maria auch sexuell empfangen habe, etwa weitere Geschwister Jesu, oder nicht, letzlich unerheblich. Weder das eine noch das andere beeinträchtigt das Bild « Mariens ».

1) *« Maria » in ihrer Hilfe für die ledige Frau von morgen.*

Ob Ledige auf die Ehe warten, ob sie der Ehe durch Schicksal oder eignen Entschluß entnommen sind, ob sie Jungfrauen, Witwen oder Geschiedene sind (wird das Leben komplizierter, so die Ehe besonders, und noch mehr werden, wenigstens vorläufig, an ihr scheitern), sie alle werden in einer Welt leben müssen, in der wir noch stärkeren sexuellen Reizungen ausgesetzt sein werden, die durch ihren personhaft-satanischen Mißbrauch dämonisch wirken können. Der Verzicht auf den sexuellen Gebrauch wird allen daher schwerer fallen als früheren Geschlechtern, und die personhafte Verführung wird sie ärger bedrängen. Umso dringender werden sie Hilfen wie die « Mariens » brauchen, und um so notwendiger eine « Maria », die keine antisexuelle Züge trägt. Durch eine solche « Maria » werden Ledige wie Verheiratete dem verhängnisvollen Zwiespalt entnommen, ob sie auf eine antisexuelle « Maria » oder auf das ihnen begegnende oder in ihnen erwachende Sexuelle schauen sollen (als ob Gott einen solchen Gegensatz gewollt hätte !). Ledige, die noch auf die Ehe warten, werden durch die wahre « Maria » dazu bewegt werden, das in ihnen erwachende Sexuelle zwar froh zu begrüßen, es aber gerade um der Ehe willen nicht in unerlaubten Verhältnissen zu beflecken; und den der Ehe entnommenen Ledigen wird diese « Maria » helfen, das in ihnen erwachende Sexuelle zwar nicht zu verdrängen oder zu verdammen, aber es doch personhaft so zu umschließen, daß es andere Ehen und andere Personen nicht gefährdet.

2) *« Maria » in ihrer Hilfe für die Ehefrau von morgen.*

Selbst wenn die gegenwärtige Sexwelle abflauen sollte, blieben doch ihre positiven naturhaften Elemente als Aufgabe bestehen. Die Ehefrauen sähen sich doch durch sie angeregt und bestärkt in ihrem Auftrage, durch sexuelle Gestaltung und Erfüllung sich und ihren Männern reiche Kräfte zu schenken, und damit indirekt auch der Famillie und Gesellschaft. In unserer verdorbenen Welt werden es die Frauen der Zukunft noch weniger leicht haben, vor dem Absinken ins böse Personhafte und Untermenschliche und Menschenunwürdige bewahrt zu werden, was bei dem heutigen Sexkult gern übersehen oder verschwiegen wird.

Wie die ledigen Frauen, brauchen auch die Ehefrauen Hilfen wie die « Mariens », um ihr Menschsein im Sexuellen besser bewahren zu können. « Mariens » *Keuschheit* und *Jungfräulichkeit* sind hier von unschätzbarem Wert, wenn wir sie – schon um den Ehefrauen in ihrem Eheleben überhaupt helfen zu können – neu, und das heißt: vor allem personhaft verstehen. Diese Begriffe bedeuten dann nicht, daß sie einen jeden sexuellen Vollzug ausschließen, sondern daß sie ihn in rechter personhafter Weise geschehen lassen und das Naturhafte froh und frisch gestalten. « Keusch » heißt da soviel, wie: ganz auf den oder einen Gatten bezogen (auch wenn es nicht oder nie zu einem Einswerden käme) und ganz sein Gegenüber achtend. Nicht durch die Intensität, Extensität, Häufigkeit und Art des Sexuellen wird die Keuschheit verletzt, sondern durch die Verletzung des anderen: es kann jemand sexuell sehr gemäßigt und eintönig leben und doch zutiefst unkeusch sein, und es kann jemand sehr häufig und abwechslungsreich verkehren, und doch wahrhaft keusch sein. « Keusch » ist somit ein personhafter Begriff wie « unkeusch », das ja auch sonst nicht Sünde wäre. Dementsprechend ist auch « jungfräulich » personhaft zu verstehen, etwa in dem Sinne des « neuen Liedes » und der « ersten Liebe » in der Hlg. Schrift, die mit diesen Begriffen ja auch nicht etwas Quantitatives, sondern etwas Qualitatives meint.

Die Frau hat viel zu verlieren, und die Zukunft wird das Verlieren noch « erleichtern ». Beim wahllosen Verkehr vor und außerhalb der Ehe, beim « Gruppensex » und bei der traditionellen Hurerei wird es auch fernerhin, wenigstens bis auf weiteres, so sein, daß man weniger die Männer, sondern vor allem die Frauen verachten wird. Hierbei spielt auch der Kampf der Geschlechter, etwa die Sucht, die Frauen zu demütigen, eine Rolle, Darum sollte die Frau auch im Sexuellen der Ehe bei den verschiedensten Stellungen, bei der Fellatio, bei der mutuellen Onanie und bei besonderen Raffinessen (wird und darf es ja die durch die Sexwelle inszenierte bereichernde sexuelle Vielfalt, die auch dem anderen dient, weiterhin geben, wobei die Gefahr der Perversionen nicht übersehen werden darf, haben wir doch nicht das, was die Welt an « Glück » verspricht, unkri-

tisch zu übernehmen) sehr darüber wachen, daß nicht dieser Wunsch, sie zu demütigen, und das naserümpfende Verwechseln der immer noch naturhaften sexuellen Vielfalt mit der doch personhaften Hurerei sie entwürdigem. Um dem vorzubeugen und um nicht an ihm noch mitschuldig zu werden, *sollte die Frau bei aller Mannigfaltigkeit und Stärke des Sexuellen über das rechte personhafte Verhalten bei ihr und bei dem Manne wachen*; sie möge auch um den Wert gelegentlicher Enthaltungen wissen, hat doch die *Askese* trotz ihrer Ablehnung durch die Mehrheit auch für die Zukunft ihre frohe und hilfreiche Bedeutung. Wie sehr können da gerade die Keuschheit und Jungfräulichkeit « Mariens » auch der Frau der Zukunft helfen, wahre Frau und wahrer Mensch zu bleiben !

3) *« Maria » in ihrer Hilfe für die Frau im Beruf.* Im Berufe und in der gesamten übrigen Öffentlichkeit können und brauchen ledige wie verheiratete Frauen nicht asexuell zu sein, sondern dürfen um ihr Sexuelles und das der anderen wissen. Aber weil die naturhaften sexuellen Reize und die personhaften Versuchungen, das 6.Gebot auszuhöhlen, in Zukunft noch vermehrt auftreten werden, wird es den Frauen besonders im Berufe beim Miteinander mit so vielen ans Herz gelegt sein, ihrer großen Verantwortung den Ehegatten und Kindern gegenüber eingedenk zu bleiben, ob es sich nun um ihre eigenen Ehegatten und Kinder handelt oder um die ihrer beruflichen Partner. Auch da werden wir für die bewahrende und heilende Macht des Bildes « Mariens » dankbar sein.

III. – « Maria » für die Frau in der Kirche von morgen

(Fortsetzung des praktischen Teiles)

Wie in der Gesellschaft, der die Kirche in ihrem Äußeren gleicht und weithin auch angehört, sollte die Frau auch in der Kirche als gleichwertig, als ebenbürtig betrachtet werden. Auch in der Kirche bildet das Weibliche eine notwendige Ergänzung und Bereicherung, ja bereits eine legitime naturhafte Ausprägung des Geistlichen, besteht doch die Kirche zum großen Teil aus Frauen: und vieles können die Frauen in der Kirche besonders gut ausführen.

Die Kirche der Zukunft muß auf besonders grauenhafte, diabolisch-raffinierte Verfolgungen gefaßt sein. Da werden vielfach fast nur noch die Frauen Möglichkeiten der christlichen Verkündigung haben, so wie heute

in Rußland die vom Regime gefürchteten « Babuschkas » (Großmütter) weithin die einzigen Träger der christlichen Tradition sind.

Nicht nur in Gebieten der direkten Verfolgung, sondern auch in Gebieten des überwiegenden und noch weiter zunehmenden « toleranten » Atheismus wird die Kirche weithin nur aus kleinen Gemeinschaften und Hauskreisen bestehen. Welch große Aufgaben werden da gerade auf die Frau zukommen !

Schon in Gebieten heutiger Verfolgung wird der Gottesdienst oft von Frauen gehalten ! Dieser « Ausnahmezustand » könnte ein Vorbote eines künftigen Normalzustandes sein. Wir müssen uns darum der Frage stellen, ob Frauen auch *Priesterinnen*, Pfarrerinnen oder Pastorinnen sein dürfen, umsomehr als die Zukunft der Kirche eine ökumenische Zukunft sein wird – gemeinsame Aufgaben, Nöte und Verfolgungen werden die Kirchen einander noch näher bringen – und in mancher Kirche bereits heute die Frau gleichwertig im Priesterberuf steht.

Wer den Frauen die Würdigkeit, Priesterinnen zu sein, abspricht, nimmt *Gal.* 3, 28: « ... hier ist kein Mann noch Weib; denn ihr seid allzumal einer in Christo Jesu » nicht ernst, sondern setzt hier etwas Naturhaftes absolut, das Männliche. Frauen das Priestersein abzusprechen, ist genauso fraglich, wie es Andersrassigen abzusprechen (nur ein quantitativer Unterschied besteht hier). Vom Personhaften her, das hier weit mehr als das Naturhafte zählen sollte, haben die Frauen die gleiche Möglichkeit und Berechtigung zum Priesterberuf. Auch im Hinblick auf ihre naturhafte Ausprägung ihres personhaft-geistlichen Dienstes sind Bedenken gegen ihr Priesteramt wenig angebracht, können sie doch gerade durch ihre naturhafte Art Frauen besonders verständlich ansprechen; sie stellten hierin geradezu eine Bereicherung des Priesteramtes dar. Und wollte man es unterstellen, daß Frauen besonders gesprächig seien und daher nur schlecht das Beichtgeheimnis wahren könnten, so sollte man doch mehr vom Personhaften, von der Kraft des Glaubens halten: ihre personhaft-geistliche Verantwortung könnte doch die Frau mitsamt ihrem Naturhaften sehr in Zucht nehmen. Daß Frauen auch schweigen können, zeigt Maria selber in *Lk.* 2, 51: « ... und seine Mutter behielt alle diese Worte in ihrem Herzen ». Dies schließt nicht aus, daß man hier auch andere und schwerwiegendere Bedenken haben kann (aber auch nur naturhafter Art !); jedoch, grundsätzlich, und zwar vom Personhaften und Geistlichen her, steht nichts gegen eine Übernahme des Priesteramtes durch Frauen. Wer « Mariens » Macht für größer als die der Priester hält und deren Macht durch « Maria » sogar mitbewirkt

sieht, aber Frauen vom Priesteramt ausgeschlossen sehen will, ist verhängnisvoll inkonsequent. Gerade das Bild «Mariens» stellt für alle Zeiten die Frauen den Männern im Heilsgeschehen und damit in der Kirche gleich (wollte man nicht die Kirche zu einer bloß menschlichen Größe degradieren!).

So wie den Frauen grundsätzlich das Priesteramt offensteht, so auch die *Heirat im Priesteramt*, nicht anders als den Männern. Die Meinung, das Eheleben, insbesondere das Sexuelle könne dem priesterlichen Wirken schaden oder es sogar ungültig machen, zeugt von einer im Interesse der gesamten Menschheit möglichst bald zu überwindenden Sexualfeindschaft: nicht etwas Naturhaftes kann das rechte Personhafte behindern, sondern allein das falsche Personhafte. Die Heirat im Priesteramt sollte als eine legitime Möglichkeit betrachtet werden, auch wenn man die vielen Gründe, die für einen Zölibat sprechen, beachten sollte. Die Führung in der Diskussion über diese heiklen und so umstrittenen Fragen sollte man nicht oberflächlich-humanitären Reformern überlassen; vom Geistlichen her unter Berücksichtigung der uns von Gott geschenkten Welt haben wir hier sachlich um die beste Lösung zu ringen.

Welche schwierigen und doch beglückenden Aufgaben die Frau der Zukunft in der Kirche auch erwarten mögen, welche verantwortlichen und priesterlichen Stellungen sie in der Gemeinde der Zukunft auch einnehmen möge, in alledem wird der dienende Geist «Mariens» unentbehrlich sein. Wir werden auch deswegen, auch um der bedrängten Kirche der Zukunft willen noch weniger von «Maria» absehen dürfen. Es gehört darum «Maria» zu den Hoffnungen der Kirche, zu unseren Hoffnungen – alles im Blick auf unseren Herrn Jesus Christus.

Schlussworte

Die vorliegende Abhandlung ist ein begrenzter Versuch, Mariens Bedeutung für die Zukunft der Frau zu ermitteln. Dies konnte nur auswahlweise und in vielem nur andeutungsweise geschehen; d. h. unter anderem, daß «Maria» weithin bloß formal gezeigt werden konnte. Es sollten aber Anstöße gegeben werden, die dann weiter nach dem fragen lassen, was «Maria» alles an Köstlichem in sich birgt, und dies nur so, daß sie ganz auf Christus hinweist, darf sie doch nie Selbstzweck werden. In der Frage nach «Marias» Bedeutung für die Zukunft wurde nicht nur nach einer neuen Sprache gesucht, sondern auch nach inhaltlich «Neuem»

und doch Legitimem und sogar Notwendigem. Manches mag einem sehr fremd oder sogar befremdlich vorkommen; aber wir müssen es wagen, auch vom Vertrauten Abschied zu nehmen und uns selbst mit unbequemen und unangenehmen Vorstellungen zu befreunden, wenn es der Weg des Evangeliums durch die Welt verlangt. Es ist wichtig, daß die Kirche nicht vom fraglichen Humanitären her, gar unter dem Druck irgend einer «Öffentlichkeit» Reformen und neue Auslegungen biblischer Zeugen wagt, sondern allein aus dem Geiste Christi heraus in der Liebe zur Kirche – die ihren Dienst doch möglichst gut versehen möge – und in der Liebe zur Welt, der wir im Entscheidenden nur durch ein glaubwürdiges und menschliches Zeugnis helfen hönnen.

MARIE ET LA FEMME D'AUJOURD'HUI

P. JEAN GALOT, SJ

Notre époque marque un grand progrès dans l'histoire de l'humanité: la femme y conquiert l'égalité avec l'homme. Dans le domaine politique, elle a presque partout acquis le droit de concourir au bien de la société; elle a un droit de vote et d'intervention dans les affaires publiques qui n'est pas moins important que celui de l'homme. Dans le domaine social, elle valorise ses capacités dans un travail qui, de plus en plus, est rémunéré comme celui de l'homme. Dans le domaine culturel, elle a la possibilité d'un épanouissement semblable à celui de l'homme: elle n'est plus confinée dans les limites étroites de sa maison, dans un rôle d'épouse et de mère qui lui interdirait toute action valable en dehors de son foyer. On sent très fort chez les jeunes femmes d'aujourd'hui la volonté de développer leur personnalité avec toutes leurs ressources, dans tous les domaines où l'homme peut agir.

A cette femme moderne, avide d'affirmation de soi, peut-on encore proposer comme exemple la Vierge Marie ? La crise actuelle que subit le culte marial [1] nous invite à nous demander quelle image de Marie se font les jeunes, et quelles réticences elles éprouvent devant cette image. Il arrive que Marie leur apparaît comme une créature tellement idéale et parfaite qu'elles ne voient plus en quoi elle leur est semblable et en quoi elle peut les intéresser. Mais il arrive aussi que Marie leur semble une femme dont l'horizon s'est trop restreint à la maternité, et qui a accepté trop aisément, dans un esprit de soumission, une existence modeste. Quant à sa virginité [2], elle n'est plus appréciée par un certain

---

[1] Parmi les analyses de la crise actuelle de la dévotion mariale, on peut lire celle de GÖRRES I. F., *Krise in der Marienverehrung*, in *Erbe und Auftrag* 41 (1965) 5-18.

[2] Sur la difficulté que constitue la virginité de Marie aux yeux d'un certain nombre de chrétiens, cf. LAURENTIN R., *Marie et l'anthropologie chrétienne de la femme*, in *Nouvelle Revue théologique* 89 (1967) 491s.

nombre; elle est regardée comme un renoncement à des valeurs humaines d'un grand prix, et elle se profile aux yeux de quelques-uns comme une privation trop peu justifiée, une restriction à l'épanouissement de l'amour. Il y a des femmes qui sont portées à se détourner de Marie, parce qu'elles ne pensent pas trouver en elle une image assez complète de la féminité; elles ont l'impression que toutes les virtualités de la femme n'ont pu se développer en celle qui s'est appelée « servante du Seigneur ». Bien souvent, de telles objections ne sont même pas formulées; on les sent plus qu'on ne les exprime. La nouvelle image de la femme, qui est en train de se former à notre époque, ne semble pas coïncider suffisamment avec l'image traditionnelle de Marie.

Si c'était vraiment une image tronquée de la féminité que personnifiait Marie, la réaction serait légitime. On doit reconnaître que la mère de Jésus n'a pas toujours été présentée dans sa vigoureuse personnalité de femme, et qu'un portrait affadi en a été offert à une trop facile dévotion. Mais on ne pourrait oublier non plus que la place attribuée à Marie dans la doctrine et le culte chrétiens a favorisé le respect de la femme en général et a stimulé le mouvement de l'émancipation féminine. Les femmes qui aujourd'hui ne prennent plus attention à Marie, réagissent contre un type de femme que Marie n'a jamais été, et ne se rendent pas compte qu'elle a réellement été l'idéal féminin auquel elles aspirent.

On peut affirmer que pour être découverte dans ses véritables dimensions, la Vierge a besoin d'une nouvelle présentation, reposant sur une réflexion plus approfondie concernant les données de l'Evangile. Cette réflexion sera l'oeuvre d'une théologie mariale renouvelée, particulièrement attentive aux valeurs auxquelles notre époque est sensible. Nous voudrions coopérer quelque peu, en ces pages trop brèves, à certains aspects de cette réflexion.

I. – L'action de la femme dans l'histoire du salut

L'épisode de l'Annonciation nous montre comment Dieu entend promouvoir l'émancipation de la femme dans son plan de salut. Pour l'accomplissement du mystère de l'Incarnation, il veut la collaboration de l'humanité. En effet, il désire que ce mystère réalise l'alliance, véritable alliance où se rencontrent en un accord harmonieux et fidèle la volonté divine et la volonté humaine. Tout en ayant conçu lui-même le dessein de libération et de divinisation du monde, et en ayant tout

pouvoir pour le mener à bien, il veut solliciter le concours des hommes, obtenir d'eux le maximum de coopération. Or, avec qui veut-il conclure cette alliance, qui va trouver sa personnification dans le Verbe fait chair ? Avec une femme, choisie pour exprimer le consentement de l'humanité.

Nous sommes tellement habitués au récit de l'Annonciation que ses aspects surprenants ne nous frappent plus. Pourtant, le choix divin d'une femme comme représentant de l'humanité à ce moment capital de l'histoire est étonnant. Selon les normes humaines les plus ordinaires, n'est-ce pas à un homme qu'il aurait appartenu d'accueillir l'offre d'alliance et d'y répondre ? Dans l'Ancien Testament, les récits d'alliance mettent en scène des hommes, alors que les femmes demeurent dans l'ombre; rappelons l'alliance la plus importante, celle qui s'est conclue au Sinaï et où Moïse représentait le peuple. On pourrait citer bien d'autres noms, Noé, les patriarches, Gédéon, David; ce sont tous des hommes qui ont été engagés dans l'alliance avec Dieu. Si le plan divin avait voulu se conformer aux institutions établies, c'est au chef du peuple juif, au grand-prêtre, que l'annonce aurait dû être faite. En face de ce grand-prêtre, la jeune fille de Nazareth n'apparaît-elle pas insignifiante ? Dieu a voulu renverser l'ordre humain des grandeurs. Plus tard, au cours de la vie publique de Jésus, le grand-prêtre pourra dire son mot; ce sera un mot de refus et de condamnation, un mot destructeur de l'alliance juive. De Marie, au contraire, Dieu reçoit la réponse qu'il souhaitait. L'accueil du message atteste qu'il n'a pas eu tort de choisir cette femme comme porte-parole de l'humanité.

Par l'épisode de l'Annonciation, il y a une proclamation divine de l'influence que la femme est appelée à exercer sur les événements essentiels qui font le destin de l'humanité. Cette proclamation se fait en contraste avec ce que disent d'ordinaire les historiens: l'histoire y paraît presque uniquement faite par des hommes. Les livres historiques de la Bible nous présentent eux aussi un tableau de ce genre: ce sont des hommes qui tiennent en mains la destinée du peuple élu. Au seuil de la Nouvelle Alliance, Dieu intervient pour demander par priorité le concours d'une femme. Il nous fait découvrir cette vérité fondamentale que derrière les événements visibles de l'histoire, où les hommes se trouvent au devant de la scène, il y a la trame secrète du plan divin, où les femmes peuvent exercer une influence de premier ordre par l'attitude qu'elles adoptent dans les relations avec Dieu et la collaboration qu'elles offrent à l'alliance.

Observons que l'ange ne sollicite pas seulement le consentement

de Marie à sa maternité. C'est le plan concret du salut qui est brièvement exposé dans ce message, car la destinée messianique de Jésus y est décrite. Ce qui est proposé à Marie, c'est la venue d'un Sauveur dont elle sera la mère; c'est donc sur cette venue, et par conséquent sur toute l'oeuvre divine dans le monde, que doit porter son acquiescement.

On doit noter cette visée: Dieu est le premier à vouloir sortir la femme de l'horizon trop étroit imposé par la société à sa maternité. Au moment où il propose à Marie la maternité, il l'invite à regarder bien au-delà de la maison de Nazareth, à vivre dans la pensée du salut du peuple juif et de l'humanité, et à poser tous ses gestes maternels dans cette optique supérieure. En confiant à Marie le Messie, il lui demande de contribuer, par toute son action maternelle, à l'enfantement d'une nouvelle humanité.

Il y a là le prélude de l'enrôlement de la femme dans l'Eglise. La place offerte à Marie dans le mystère de l'Incarnation indique déjà, en effet, la place qui reviendra à la femme dans le développement de la communauté chrétienne. La coopération et la coresponsabilité réclamées à la femme par le message de l'ange sont destinées à devenir une condition fondamentale de la vie et de l'expansion de l'Eglise.

Le principe posé par l'Evangile s'est-il suffisamment réalisé jusqu'à présent ? La condition d'infériorité de la femme dans la société civile et les préventions qui régnaient à son égard ont entravé l'application de ce principe. Certes, en fait, la femme a exercé une influence profonde sur la vie et le développement de l'Eglise, mais institutionnellement elle a plutôt été reléguée dans l'ombre. L'autorité hiérarchique l'a tenue à distance, lui demandant simplement la soumission, ou l'astreignant en certains domaines à un régime de moindre liberté pour protéger sa faiblesse.

Même le Concile Vatican II a encore confiné les femmes dans le rôle passif d'auditrices: on ne peut dire qu'il ait reconnu pratiquement l'égalité de la femme avec l'homme, ni surtout qu'il ait reconnu à la femme le droit de parole et de délibération qui lui avait été attribué dans le mystère de l'Incarnation.

Ce droit, Marie l'a vraiment exercé, car elle ne s'est pas bornée à écouter le message de l'ange. Elle y a présenté une objection, et elle n'a manifesté son adhésion qu'après avoir reçu une réponse satisfaisante à sa difficulté. En disant: « Comment cela sera-t-il, puisque je ne connais pas d'homme ? » (*Lc.* 1, 34), elle montre qu'elle possède toute sa lucidité, et qu'elle ne veut se décider qu'en connaissance de cause. Elle n'est pas une automate d'obéissance. Elle expose son point de vue personnel, avec une résolution qui se perçoit dans sa manière de parler, sans diminuer sa disponibilité.

Une conclusion s'impose: la femme est capable d'intervenir dans les décisions les plus graves de l'Eglise, de dire un mot valable dans les délibérations les plus importantes. Car, si Dieu lui a demandé son acquiescement pour une affaire aussi grave que le mystère de l'Incarnation, on ne voit pas quelle affaire l'Eglise pourrait soustraire désormais à l'appréciation de la femme. Dieu a fait confiance au jugement féminin, éclairé par la grâce; l'homme ne pourrait donc revendiquer le monopole du jugement à porter sur les orientations de l'action ecclésiale. On doit souhaiter que la voix de la femme ait la possibilité de se faire entendre davantage au sujet des grandes options à prendre par l'Eglise.

II. – L'audace de la virginité

La réponse de Marie à l'ange ne manque pas d'audace: la jeune fille de Nazareth n'accepte pas immédiatement la proposition divine. Elle ose demander des précisions: « Comment cela sera-t-il ? ». Et elle fait état d'une résolution de virginité qui semble s'opposer au projet de Dieu.

Cette audace du moment de l'Annonciation s'appuie sur une autre audace, bien antérieure, celle par laquelle Marie avait décidé de demeurer vierge. Audace presque incroyable, au point que plusieurs exégètes l'ont estimée impossible, et ont voulu donner un autre sens à la protestation pourtant bien claire: « Je ne connais pas d'homme ». Comment imaginer qu'une jeune fille, dans le milieu juif où tout portait les femmes vers la maternité et où l'idéal de virginité était fort peu connu, ait pu prendre une résolution de ce genre ? On n'ose pas attribuer à la vierge de Nazareth une personnalité aussi vigoureuse, et on tente alors d'autres interprétations exégétiques, qui adoucissent ou éludent le texte. D'une femme, on ne pouvait attendre qu'une sage conformité aux moeurs régnantes.

Il est bien vrai que le judaïsme dans lequel Marie avait été élevée n'était pas de nature à lui faire estimer la virginité. Certes, d'après le témoignage de Philon, à l'époque où elle vivait, des femmes juives de la secte de Thérapeutes vivaient dans la continence. Mais c'était là un fait exceptionnel, qui ne devait guère avoir d'influence sur la mentalité des habitants de Galilée. A Nazareth, rien n'incitait une jeune fille à prendre cette voie.

Pourquoi supposer cependant que Marie aurait dû absolument penser et agir comme ses devancières et ses compagnes ? Elle montre, lors de l'Annonciation, sa ferme décision de s'orienter dans une autre direction. Elle a sa propre manière de voir les choses. Sa volonté de « ne pas connaître d'homme » constitue une affirmation remarquable de sa personnalité. Sans doute doit-on admettre que cette décision lui a été inspirée par l'Esprit Saint. Mais c'est l'expression de sa volonté personnelle, qui ne craint pas de choisir délibérément une voie nouvelle.

Dans cette attitude on peut percevoir une protestation contre la prétention de placer exclusivement le rôle de la femme dans la maternité: Marie n'a pu renoncer à cette maternité qu'en vertu de la conviction que sa vie de femme pouvait acquérir une fécondité d'une autre espèce, en dehors de la voie maternelle ordinaire. A ce point de vue, Marie apparaît fort moderne dans sa mentalité.

Lorsqu'on considère plus attentivement les conditions dans lesquelles elle désirait vivre virginalement, on doit reconnaître une fois de plus son audace. Elle s'est engagée dans des fiançailles avec Joseph. Quel que soit le motif précis qui l'avait poussée à ces fiançailles, et qui nous est inconnu, elle avait donc pensé que la virginité n'était pas pour elle incompatible avec le mariage, ni avec l'amour qu'elle éprouvait pour un homme. On ne pourrait avoir meilleure démonstration du fait que le choix de la virginité ne venait pas chez Marie d'un mépris du mariage, qu'il n'était pas signe d'un resserrement du coeur, ni d'une incapacité d'aimer. Au contraire, Marie est entrée dans une union matrimoniale que bien des moralistes postérieurs auraient jugée extrémement périlleuse pour sa chasteté. Cette audace montre qu'elle ne souffrait d'aucun complexe et qu'elle n'hésitait pas à se frayer une voie nouvelle.

Ici encore, l'audace de Marie est si grande que des exégètes ont jugé impossible la conciliation d'une résolution de virginité avec l'intention du mariage. Ils ont mis en doute que Marie ait eu vraiment la volonté de demeurer vierge. D'autres commentateurs ont interprété en un sens différent l'incompatibilité: ils ont pensé que la virginité devait exclure, chez Marie, l'amour conjugal et que l'épouse de Joseph n'a pas pu entretenir avec son époux l'affection qu'une femme doit à son mari. Or, la vierge de Nazareth n'a pu s'engager dans ce mariage qu'en ayant l'intention de donner à Joseph toute l'affection dont elle était capable, une affection qui prenait d'autant plus de force dans la virginité elle-même.

Ajoutons que l'audace de Marie témoigne de l'audace de Dieu, qui a secrètement inspiré à Marie le double engagement de la virginité et du

mariage. C'est en vertu du plan divin que la femme, où s'est accompli le modèle de la virginité consacrée au Seigneur, a été également impliquée dans un lien matrimonial. La virginité de la nouvelle Alliance apparaît ainsi comme essentiellement ouverte, essentiellement orientée vers un plus grand amour de Dieu qui n'exclut pas toute affection humaine.

Néanmoins, dira-t-on, il s'agit là d'un cas tout à fait unique. L'association de la virginité et du mariage a été voulue par Dieu pour Marie, parce qu'elle était nécessaire à la formation du milieu familial où devait grandir le Fils de Dieu fait homme. Plus particulièrement, on ne peut proposer comme exemple aux femmes chrétiennes en général l'option de Marie dans le sens de la virginité. Cette option ne l'éloignait-elle pas plutôt de la condition commune de la femme ?

Tout exceptionnel que soit le cas de Marie, il exprime néanmoins, sous une forme extrême, une tendance caractéristique de l'âme féminine. Dans la résolution de virginité, il y a une protestation intime contre toute tentative de réduire la femme à un objet de plaisir, d'en faire une esclave de l'homme, et l'aspiration à être aimée pour la noblesse de sa personne, non pour la satisfaction de désirs égoïstes. C'est sa dignité de femme que Marie affirme par là. Elle ne prétend pas mener toute femme à une consécration virginale, mais elle indique à toute femme la voie d'un amour plus élevé. Que de femmes doivent en effet lutter pour arriver à se faire apprécier dans la vraie valeur de leur personnalité et pour susciter un amour qui dépasse résolument la sphère de l'instinct !

Aux femmes qui se sentent attirées vers la virginité, Marie indique plus particulièrement la voie de l'ouverture du coeur. Nous pouvons soupçonner que chez la jeune fille de Nazareth, la résolution de virginité a été prise en vue d'appartenir davantage à Dieu pour l'établissement de son royaume. Le motif que Jésus assignera plus tard au célibat volontaire, « en vue du royaume des cieux » (*Mt.* 19, 12), doit avoir été déjà la perspective présente à l'esprit de Marie, selon l'espérance messianique que lui avait donnée son éducation dans la religion juive. La virginité signifie le don de soi plus total, plus disponible, à l'oeuvre divine du salut. L'audace consiste à faire reposer sur Dieu la fécondité de sa vie, en renonçant à la maternité. On sait comment Dieu a répondu à cette attitude, et la fécondité d'ordre supérieur qui a été donnée à Marie est signe et promesse de la fécondité accordée, dans la nouvelle alliance, à l'offrande virginale.

Mais en outre, le coeur ouvert à tout le royaume est un coeur capable de prodiguer des affections humaines. Marie présente le modèle d'une

virginité qui, loin de dessécher le coeur féminin, garde et développe sa capacité d'aimer, de nouer des relations affectueuses. La crainte des abus a souvent, dans le cours de l'histoire, entraîné des restrictions et prohibitions de tout genre autour de la virginité chrétienne, qui ont clôturé soigneusement l'âme féminine et menacé de l'étouffer.

L'audace et l'ouverture de Marie demeurent une lumière destinée à éclairer la route de l'amour virginal, à le rendre capable de développer toute la richesse d'amour de la femme.

III. – Le « saut » de la foi

Le récit de la Visitation attire notre attention sur un aspect du comportement de Marie, que le récit de l'Annonciation n'avait pas mis spécialement en lumière: la foi. « Heureuse celle qui a cru, parce que s'accomplira ce qui lui a été dit de la part du Seigneur » (*Lc.* 1, 45).

Les circonstances dans lesquelles est prononcé cet éloge de la foi de Marie nous font sentir l'excellence de l'attitude de la femme. Dans la pensée d'Elisabeth, l'exclamation de béatitude évoque, par contraste, l'infortune de Zacharie, qui n'a pas encore fini de payer les conséquences de son incrédulité.

Pour la conception de Jean-Baptiste, c'est à un homme que le message de l'ange avait été adressé. Bien que cet homme fût un prêtre, et un prêtre exemplaire dans l'observance de la loi, il avait acueilli avec scepticisme la bonne nouvelle qui pourtant répondait à ses désirs. Son exigence d'un signe visible semble inaugurer les demandes de signes qui se répéteront si fréquemment au cours de la vie publique de Jésus. La réponse de Zacharie paraît l'expression de certaine mentalité masculine qui se veut réaliste, et demande de voir avant de croire; elle s'en tient aux évidences immédiates, et refuse de faire un saut dans l'inconnu. Il a fallu une sanction divine irréfutable dans sa réalité, et significative dans son symbolisme, pour que Zacharie se rende compte qu'il avait eu tort.

Plus intuitive, plus disposée à discerner et à admettre une réalité qui la dépasse, la femme est sans doute plus capable de faire le « saut » de la foi. En tout cas, Marie témoigne d'une foi vigoureuse. A ce point de vue encore, se manifeste son audace. Elle ose croire tout ce que l'ange lui dit, notamment cette chose inouïe, impossible dans l'ordre des choses humaines, de la maternité miraculeusement accordée à une vierge.

Zacharie pouvait se rappeler les épisodes de l'Ancien Testament où Dieu avait donné une postérité à une femme stérile, et il aurait pu y trouver un encouragement à croire; Marie, par contre, ne pouvait se rapporter à aucun fait de ce genre. Elle se trouvait placée devant une nouveauté radicale. C'est à cette nouveauté qu'elle s'est immédiatement livrée par la foi.

Or sa foi a exercé une influence sur l'accomplissement de ce qui lui avait été annoncé. Elisabeth la dit heureuse dans sa foi, en raison de cet accomplissement. On n'a pas toujours osé traduire: « parce que s'accomplira... », comme si on craignait la grandeur d'une telle affirmation. Beaucoup ont traduit: « Heureuse celle qui a cru que s'accompliront les choses dites de la part du Seigneur »; la fin de la phrase devient alors une banalité. Mais la proclamation des béatitudes s'accompagne, chez Luc, de l'énoncé du motif [3]; ici le motif pour lequel Marie est heureuse, c'est l'accomplissement du message de l'ange. Cet accomplissement est loin d'être terminé: il concerne non seulement la conception de l'enfant, mais l'ensemble de la destinée promise à cet enfant. L'acte de foi posé par Marie au moment de l'Annonciation est une contribution à la réalisation de tout le plan de salut. La béatitude proclamée par Elisabeth atteste le lien entre la foi et l'événement.

Il y a ici un signe de l'influence que la femme peut exercer sur le développement de l'oeuvre du salut, par la foi qu'elle porte dans le secret de son âme. Non seulement beaucoup de femmes vivent la béatitude de la foi, mais elles ont une emprise sur l'histoire du monde: leur foi, en vertu de l'intervention divine, suscite l'événement, l'accomplissement des desseins de rédemption. Le lien entre la foi et l'extension du salut a été souligné à plusieurs reprises par Jésus: « Ta foi t'a sauvé » (*Mt.* 9, 22; *Mc.* 5, 34; 10, 52; *Lc.* 7, 50; 8, 48; 17, 19; 18, 42).

Regardons encore Marie aux noces de Cana. Sa présence à ces noces et sa démarche pour demander du vin confirment le climat d'ouverture dans lequel Marie a vécu sa virginité: aucune séparation avec le monde qui l'entoure, participation à la fête du mariage et désir d'entretenir la joie de cette fête. Qu'on est loin du rigorisme par lequel, dans la suite des siècles, on voudra protéger et enfermer la vie virginale !

En abordant son fils pour lui dire: « Ils n'ont plus de vin » (*Jn.* 2, 3), Marie témoigne de l'attention affectueuse qu'elle porte aux époux et à

[3] Cf. *Lc.* 6, 20. 23: « Heureux [vous] les pauvres, *parce que* le royaume de Dieu vous appartient », etc. Cf. Dupont J., *Les béatitudes*, I, Bruges-Louvain 1958, 277, qui cite Lc. 1, 45 en adoptant la traduction « parce que ».

leurs invités, mais elle fait preuve en même temps d'une foi très hardie. Alors que Jésus n'a encore opéré aucun miracle, elle lui laisse entendre qu'elle en désire un. Loin d'exiger de voir d'abord un miracle pour en solliciter un autre, elle croit avant d'avoir vu.

Un obstacle se dresse devant elle: « Femme, qu'y a-t-il entre moi et toi ? Mon heure n'est pas encore venue ». Ce n'est pas le lieu de discuter l'exégèse de cette parole de Jésus, sur laquelle tant d'opinions diverses ont été émises; nous nous bornerons à suivre l'interprétation donnée dans un ouvrage antérieur [4]. Marie veut enjamber l'obstacle; elle persiste dans sa requête. Elle le fait avec une discrétion toute féminine, qui avait déjà marqué ses premiers mots sur l'absence de vin: maintenant elle ne s'adresse plus qu'aux serviteurs, pour leur dire: « Quoi qu'il vous dise, faites-le ». Mais elle montre aussi que sa foi n'a rien perdu de sa vigueur.

On a fréquemment proposé des interprétations qui laissaient beaucoup moins apercevoir l'audace de la foi de Marie. Certains ont atténué l'affirmation de la séparation entre la mère et le fils, dans les mots « Qu'y a-t-il entre moi et toi ? ». Pareille séparation semble brutale, mais tel est le sens normal de l'expression. Jésus souligne la distance qui s'est créée entre lui et Marie depuis la vie publique; il avertit sa mère qu'elle ne peut espérer une faveur concédée par attendrissement ou complaisance. La distance, Marie la franchit, non pas simplement par son affection maternelle, qui serait impuissante, mais par sa foi: la foi lui permet de rejoindre son fils, de l'atteindre.

Dans l'objection qu'il a faite à sa mère, Jésus a montré la grandeur de l'obstacle: « Mon heure n'est pas encore venue ». Entendue dans le contexte propre à l'épisode et comme réponse à une demande bien concrète, l'expression « mon heure » signifie plus vraisemblablement l'heure de la première manifestation glorieuse du Sauveur, celle qui va inaugurer la suite d'événements conduisant à la glorification finale. Cette heure avait été déterminée par le Père pour d'autres circonstances que celles de Cana; elle n'était pas venue. On le comprend: le miracle que sollicite Marie est d'un genre assez insolite, différent des miracles de guérison où va se révéler surtout la puissance salvatrice du Messie. Procurer du vin à une fête de noces ne semblait pas un objectif très élevé, digne de la révélation primordiale du Christ. Dans le plan du Père, on ne peut donc s'étonner que l'heure du premier miracle ait été fixée pour un autre cadre.

---

[4] Galot J., SI, *Marie dans l'Evangile*, 2e éd., Bruges 1965, 127-153.

Portée par sa foi, Marie a eu l'audace de penser que l'heure pouvait changer, et qu'il n'y avait pas de limite à la puissance de Jésus. Elle a obtenu que l'heure vienne sans délai. C'est ainsi que la foi d'une femme a provoqué l'événement, le premier miracle.

Pourquoi devrait-on refuser, à l'intervention de Marie, le mérite d'avoir avancé l'heure de la première révélation du pouvoir miraculeux du Sauveur ? Les théologiens, qui sont des hommes, ont insisté plus tard sur l'immutabilité du plan divin et sur l'universelle prédestination qui enveloppe tout l'univers. La femme, en Marie, s'est moins embarrassée de telles généralités et a compris intuitivement, dans une situation donnée, qu'elle pouvait espérer une adaptation du programme divin. Dieu n'a-t-il pas assez de puissance et d'amour pour tenir compte, à chaque instant, des demandes qui lui sont adressées, et ne se doit-il pas de répondre à tout élan de foi ?

Le fait que Marie ait déclenché la série des miracles de l'Evangile est significatif du rôle de collaboration et d'initiative attribué à la femme, ainsi que de la priorité tenue par celle-ci dans l'ordre de la foi. C'est le miracle de Cana qui, selon le témoignage de Jean, provoque la foi des apôtres: « ses disciples crurent en lui » (2, 11). La femme qui avait eu l'audace de croire avant le miracle est ainsi à l'origine de la foi de l'Eglise.

Le rôle de premier plan dévolu à la femme dans la foi est confirmé par d'autres épisodes de l'Evangile. Soulignons simplement ce rôle dans l'événement de la résurrection. Déjà dans le prologue que constitue la résurrection de Lazare, on constate l'importance de l'intervention de la femme. Le miracle se produit à la suite de la demande de Marthe et de Marie: demande audacieuse mais discrète, comme celle de Cana, et dans laquelle on retrouve la conviction qui avait animé la mère de Jésus lorsqu'elle avait voulu passer par-dessus l'obstacle de l'heure: « Maintenant encore, dit Marthe, je sais que tout ce que tu demanderas à Dieu, Dieu te l'accordera » (*Jn.* 11, 22). Plus explicitement encore, le Christ demande la foi en la résurrection avant d'opérer le miracle, et Marthe répond pleinement à cet appel (11, 23-27).

Ce n'est pas un hasard que les femmes soient les premiers témoins de la résurrection du Christ. Il y a une intention divine dans le fait, en soi surprenant, que les premières apparitions du ressuscité soient adressées non à Pierre et aux apôtres, mais à des femmes. N'aurait-il pas paru plus logique que l'événement capital sur lequel l'Eglise allait être fondée soit d'abord révélé à ceux qui auraient la charge de conduire cette Eglise ? Or la hiérarchie mise en place par Jésus lui-même n'est pas la première

à recevoir cette révélation; la préférence est accordée à des femmes, et c'est dans l'esprit et le coeur féminins que se forme d'abord la foi de l'Eglise en la Résurrection. Bien plus, ces femmes ont mission d'apporter le message aux apôtres: c'est de la femme que les premiers pasteurs et docteurs de l'Eglise doivent apprendre le fait essentiel qu'ils devront enseigner, avant de pouvoir entrer eux-mêmes en contact avec le Sauveur ressuscité et d'en faire l'expérience personnelle.

Faut-il rappeler comment les porteuses du message ont été accueillies ? Lorsqu'à leur retour du tombeau, les femmes viennent raconter aux onze et aux autres ce qu'elles ont vu et entendu, la réaction masculine se fait sentir: « A leurs yeux, ces propos parurent pur radotage, et ils refusèrent de les croire » (*Lc.* 24, 11). La même pointe sceptique se retrouve dans le récit des disciples d'Emmaüs: « Quelques femmes qui sont des nôtres nous ont mis dans un grand émoi... » (*Lc.* 24, 22). Au jugement de ceux qui parlent, le témoignage des femmes est affaire de sentiment fort suspecte; seul peut compter ce que les disciples ont contrôlé sur place, et ils n'y ont pas trouvé Jésus (24, 24).

Aussi les disciples reçoivent-ils des reproches pour leur manque de foi, reproches qui n'ont pas dû être adressés aux femmes (*Lc.* 24, 25; cf. 24, 38s). Il y a un contraste frappant entre la foi de la femme et la difficulté de l'homme à croire.

Dans le fait que le mystère de la Résurrection, comme celui de l'Incarnation, a été confié par priorité à la foi de la femme, on discerne une disposition divine qui continue à régir la vie de l'Eglise.

Dans la transmission de la foi, la femme est destinée à jouer un rôle primordial. A notre époque, on pourrait notamment souhaiter que la foi de la femme s'exprime davantage. Au milieu du désarroi d'idées qui trouble un certain nombre de chrétiens, la voix féminine ne pourrait-elle pas être un élément de sage lucidité et de stabilité ? De toute manière, pour que la foi chrétienne puisse se développer harmonieusement, elle a besoin du concours de la femme, des apports d'une intuition plus vive dans le domaine des réalités spirituelles.

Il faut avouer que dans le passé on n'a pas assez reconnu ce rôle féminin. Il en fut ainsi dès l'origine, où le titre de « témoin de la résurrection » (*Act.* 1, 22) semble avoir été réservé aux apôtres, alors qu'il pouvait légitimement s'appliquer aussi aux femmes qui, nous venons de le rappeler, avaient été, en vertu de la volonté du Sauveur lui-même, les tout premiers témoins de l'événement capital du salut. Trop exclusivement on a considéré la hiérarchie comme seule gardienne de la foi, en

négligeant la contribution de l'admirable fidélité de la foi chez la femme. On n'a pas pris garde à la nécessité d'équilibrer dans l'Eglise la foi plus intellectuelle de l'homme par la foi plus affective, mais aussi plus incarnée dans la vie humaine, de la femme. L'Evangile nous invite à réparer cette négligence et à mieux apprécier l'importance de la femme dans l'épanouissement de la foi de la communauté.

IV. – La vraie émancipation de la femme

L'émancipation de la femme, voulue par Dieu lui-même dans son dessein de salut, n'a pas encore pu prendre dans l'Eglise tout son essor ni produire tous ses fruits. « Il n'y a plus ni homme ni femme », a déclaré saint Paul, en montrant que les inégalités anciennes avaient disparu dans l'unité du Christ, où la même filiation divine a été communiquée à tous (*Gal.* 3, 28). Cependant, le grand apôtre n'a pas tiré lui-même toutes les conséquences de ce principe. La seule allusion qu'il fasse à la mère de Jésus a pour but de montrer l'abaissement du Fils de Dieu, « né d'une femme » (*Gal.* 4, 4); du concours de la femme au mystère de l'Incarnation, qui apparaît d'une telle grandeur dans le récit de l'Annonciation, Paul ne considère que la situation d'infériorité dans laquelle le Fils s'est placé par sa naissance. Ailleurs, on le sent porté à souligner certaines infériorités de la femme. Sans doute lui a-t-il manqué d'apercevoir le rôle de Marie dans l'oeuvre du salut pour comprendre la nouvelle noblesse conférée à la femme et l'étendue de la mission qui lui appartient dans l'Eglise.

Dans la suite des siècles, les idées régnantes sur l'infériorité de la femme ont entravé l'application du principe de l'égalité de tous dans le Christ. La mentalité chrétienne a eu de la peine à se libérer de la mésestime de la femme héritée du judaïsme ou du monde païen. L'évolution n'est pas encore terminée: on ne peut pas encore dire que dans la mentalité et dans les institutions, le rôle et les capacités de la femme soient pleinement admis au sein de l'Eglise.

Nous n'entrerons pas dans les détails des applications concrètes de l'émancipation féminine. Nous voudrions simplement souligner encore le sens fondamental dans lequel elle doit avoir lieu.

Certaines femmes sont tellement sensibilisées à la situation d'infériorité qui leur a été faite, qu'elles en viennent spontanément à vouloir ressembler le plus possible aux hommes, et à regarder toute différence

comme une infériorité. Or si la revendication de l'égalité absolue avec l'homme est légitime et impliquée dans le message chrétien, on doit se rappeler que dans le plan divin, l'émancipation doit avoir lieu conformément à la nature propre de la femme, de façon à réaliser dans le dessein de rédemption la complémentarité des sexes établie par la création.

Ainsi, égalité ne signifie pas identification. Une émancipation qui tendrait à faire de la femme la copie de l'homme ne répondrait pas aux authentiques exigences et aspirations de la personnalité féminine. Elle aboutirait en fait à une aliénation d'un autre genre. Auparavant, la femme n'arrivait pas à être pleinement elle-même, faute de la liberté et des droits dont elle a besoin pour s'épanouir. Aujourd'hui, si elle prétendait être comme l'homme, elle s'interdirait encore d'être elle-même. Elle admettrait implicitement ce qu'elle combat: la supériorité de l'homme, puisqu'elle tendrait à lui ressembler. Elle agirait comme si l'homme était le modèle unique d'humanité. En réalité, le féminin est tout aussi valable que le masculin comme manière d'existence humaine.

La place attribuée à Marie dans le dessein de salut rappelle cette vérité: l'égalité fondamentale ne fait pas disparaître la différence des sexes. Elle tend bien plutôt à valoriser chacun d'eux. L'égalité doit être envisagée dans un tout organique où s'affirme la complémentarité. C'est comme nouvelle Eve associée au nouvel Adam que Marie a rempli un rôle dans le mystère de l'Incarnation rédemptrice. La nouvelle Eve a une fonction essentiellement différente de celle du nouvel Adam, tout en lui étant intimement unie. Les théologiens qui ont cherché à faire de Marie l'image la plus ressemblante possible du Christ, n'ont pas assez reconnu la valeur de la femme qui se manifeste en la mère de Jésus et qui constitue son apport spécifique, le sens profond de sa collaboration à l'oeuvre du salut [5].

La vraie émancipation consiste donc à développer chez la femme ses qualités et ses aptitudes propres, de manière qu'elle puisse jouer le rôle le plus efficace dans l'humanité. Il n'y a pas à désirer une confusion des rôles, et la différence des sexes ne doit pas être envisagée en termes de supériorité et d'infériorité: cette différence est complémentarité. Non

[5] Il y eut notamment les tentatives d'attribuer à Marie une fonction sacerdotale plus ou moins analogue à celle du Christ. Ces tentatives n'ont guère eu de succès, et la dévotion à la Vierge-prêtre n'a pu prendre de l'essor (cf. LAURENTIN R., *Marie, l'Eglise et le sacerdoce*, Paris 1952-1953). La résistance à l'idée du sacerdoce de Marie ne s'explique pas par un refus de reconnaitre à la femme sa dignité, car il y eut des théologiens très disposés à attribuer à Marie le maximum de dignité et d'honneur; elle vient de la conviction que la femme a une dignité et un rôle différents de ceux du sacerdoce, et qu'on ne peut les confondre.

pas, d'ailleurs, que la femme soit destinée à compléter l'homme, mais la femme et l'homme se complètent mutuellement. La complémentarité est réciproque: l'homme a autant besoin de la femme que la femme a besoin de l'homme.

Cette complémentarité dans l'égalité demande à être vécue dans l'Eglise avec toutes les conséquences pratiques qu'elle comporte. Ce serait un tort de considérer la hiérarchie, réservée à des hommes, comme une dignité ou un rôle conférant une supériorité en tous les domaines. On sait comment le Concile a défini l'institution hiérarchique, en soulignant que le « ministère » est proprement un service. Le service réclame de la part de celui qui le rend la volonté de se mettre à la disposition des autres, plutôt que de vouloir occuper un rang plus élevé. La leçon donnée par Jésus à ses disciples dans le geste du lavement des pieds n'a pas encore été suffisamment comprise. Et il n'y a pas là uniquement l'exigence d'une conduite morale d'humilité; il faut prendre conscience du fait que, selon l'Evangile même, la hiérarchie apostolique n'a pas la primauté en tout, puisque, comme nous l'avons vu, le Christ a accordé aux femmes la priorité dans l'accueil du message par la foi et dans sa transmission, Dans l'intention de Jésus, il n'y a pas confusion des rôles: les apôtres, auxquels le pouvoir pastoral est confié, reçoivent un rôle de direction; les femmes demeurent en dehors de ce groupe, mais elles reçoivent une tâche qui, à certains points de vue, les place avant les apôtres. Telle est la complémentarité dans l'égalité, ou, si l'on veut, dans des supériorités diverses qui s'équilibrent et s'harmonisent.

La structure de l'Eglise ne devrait donc pas donner l'impression d'une supériorité masculine. Ainsi, si la femme a besoin des services du prêtre, le prêtre a besoin du concours de la femme pour l'accomplissement de sa tâche pastorale. Et ce concours doit être suffisamment libre, autonome, pour que toutes les qualités féminines puissent y être mises en valeur. Le sacerdoce ne doit plus apparaître avec des prétentions de supériorité ni un esprit de domination. Il s'agit d'admettre sincèrement une dépendance mutuelle.

Dans la ligne de cette complémentarité pourra s'épanouir la personnalité féminine avec toute sa richesse, selon la voie tracée par Marie. Plus aisément que l'homme, la femme se reconnaît complémentaire, car elle aspire davantage à se donner. La vraie émancipation est celle où l'être humain cherche à être pleinement soi-même en se donnant à autrui. L'altruisme de la femme apporte à l'homme une lumière sur le sens profond de sa destinée: l'affirmation de soi ne se réalise vraiment que dans le don.

TABULA GRATULANTIUM

1. Accademia Nazionale dei Lincei, Ufficio Pubblicazioni, Roma (Italia)
2. Acevedo P. Joaquin, St. Anthony's Seminary, El Paso, Tex. (USA)
3. Aguilar Gregorio, Mons., México (México)
4. Albarel Agnel, OFM, Les Grottes St. Antoine, Brive (France)
5. Alcorta Echevarria José Ignacio, Prof., Universidad de Barcelona (España)
6. Allegra Gabriele M., OFM, Studium Biblicum, Hong Kong (South China)
7. Almagno Romano Stephen, OFM, Grottaferrata (Italia)
8. Alonso Joaquín, CMF, Roma (Italia)
9. Ančić Božo, OFM, San José, Calif. (USA)
10. Angelini Fiorenzo, vescovo tit., Roma (Italia)
11. Anić Ante, OFM, župnik, Lovreć, Imotski (Jugoslavija)
12. Aquilina George, OFM, Valletta (Malta)
13. Arnerić Josip, biskup, Šibenik (Jugoslavija)
14. Assisi Press, Dublin (Eire)
15. Auer Johann, Prof., Sinzing (B. R. Deutschland)

16. Babbini Leone, OFM, Genova (Italia)
17. Baleta Petar, Johannesburg (South Africa)
18. Balić Ante, Stuttgart (B. R. Deutschland)
19. Balić-Baldani Nevenka, Zagreb (Jugoslavija)
20. Balić Božica-Filomena, Johannesburg (South Africa)
21. Balić Božo, Katuni, Šestanovac (Jugoslavija)
22. Balić Ivan, Split (Jugoslavija)
23. Balić Ivana, Doboj (Jugoslavija)
24. Balić Jerry, Johannesburg (South Africa)
25. Balić Julia, Johannesburg (South Africa)
26. Balić Marija, Split (Jugoslavija)
27. Balić Marko, Dugirat kod Splita (Jugoslavija)

28. Balić Michael, Johannesburg (South Africa)
29. Balić Miljenko, Katuni, Šestanovac (Jugoslavija)
30. Bambir Aloisius, OFM, Chicago, Ill. (USA)
31. Ban Hrvoslav Christian, OFMConv., Rensselaer, N. Y. (USA)
32. Banić Stanko, OFM, Franjevački samostan, Ilok (Jugoslavija)
33. Barabé Paul-Henri, OMI, Maison de Retraites, Edmundston, N. B. (Canada)
34. Barbarić Kerubin, OFM, Roma (Italia)
35. Barbosa Antonio, OFM, Inhambane (Mozambico)
36. Barchiesi Aldo, Prof., Roma (Italia)
37. Bartoccetti Vittorio, Mons., Roma (Italia)
38. Batllori Miguel, SJ, Roma (Italia)
39. Bauer Robert, Prof. Prälat, Altötting (B. R. Deutschland)
40. Begić Rafael, OFM, Neuss (B.R. Deutschland)
41. Belić Miljenko, SJ, Sarajevo (Jugoslavija)
42. Bekavac Kruno, OFM, Münster/Westf. (B. R. Deutschland)
43. Benassi Benigno, OFM, Bologna (Italia)
44. Bengoechea Ismael, Sevilla (España)
45. Benigar Alessio, OFM, Roma (Italia)
46. Benoit Pierre, OP, Ecole Biblique, Jérusalem (Israel)
47. Berthold Eugen, OFM, Wien (Österreich)
48. Bérubé Camille, OFMCap., Roma (Italia)
49. Bettoni Efrem, OFM, Milano (Italia)
50. Bezmalinović Celestin, biskup, Hvar (Jugoslavija)
51. Biblioteca, Abbazia S. Girolamo, OSB, Roma (Italia)
52. Biblioteca, Convento francescano, Falconara M. (Italia)
53. Biblioteca, Convento franciscano, Barcelona (España)
54. Biblioteca, Convento franciscano, San Antonio de Padua, Buenos Aires (Argentina)
55. Biblioteca, Convento PP. Cappuccini, Genova (Italia)
56. Biblioteca, Convento S. Francesco della Vigna, Venezia (Italia)
57. Biblioteca, Convento S. Francisco el Grande, Madrid (España)
58. Biblioteca, Pontificio Ateneo Antonianum, Roma (Italia)
59. Biblioteca, Pontificio Istituto Biblico, Roma (Italia)
60. Biblioteca, S. Congr. per la Dottrina della Fede, Città del Vaticano

61. Biblioteca, Seminario da Luz, Lisboa (Portugal)
62. Biblioteca, Seminario Santo Tomás, Santo Domingo (Rep. Dominicana)
63. Biblioteka, Franjevački samostan, Bunar kod Drvente (Jugoslavija)
64. Biblioteka, Franjevački samostan, Dubrovnik (Jugoslavija)
65. Biblioteka, Franjevački samostan, Fojnica (Jugoslavija)
66. Biblioteka, Franjevački samostan, Humac (Jugoslavija)
67. Biblioteka, Franjevački samostan, Imotski (Jugoslavija)
68. Biblioteka, Franjevački samostan, Karin (Jugoslavija)
69. Biblioteka, Franjevački samostan, Knin (Jugoslavija)
70. Biblioteka, Franjevački samostan, Kreševo (Jugoslavija)
71. Biblioteka, Franjevački samostan, Makarska (Jugoslavija)
72. Biblioteka, Franjevački samostan, Mostar (Jugoslavija)
73. Biblioteka, Franjevački samostan, Omiš (Jugoslavija)
74. Biblioteka, Franjevački samostan, Sarajevo (Jugoslavija)
75. Biblioteka, Franjevački samostan, Sinj (Jugoslavija)
76. Biblioteka, Franjevački samostan, Dobri, Split (Jugoslavija)
77. Biblioteka, Franjevački samostan, Poljud, Split (Jugoslavija)
78. Biblioteka, Franjevački samostan, Sumartin, Brač (Jugoslavija)
79. Biblioteka, Franjevački samostan Sv. Lovre, Šibenik (Jugoslavija)
80. Biblioteka, Franjevački samostan, Široki Brijeg (Jugoslavija)
81. Biblioteka, Franjevački samostan, Visoko (Jugoslavija)
82. Biblioteka, Franjevački samostan, Visovac (Jugoslavija)
83. Biblioteka, Franjevački samostan, Zadar (Jugoslavija)
84. Biblioteka, Franjevački samostan, Vrbanićeva, Zagreb (Jugoslavija)
85. Biblioteka, Franjevački samostan, Zaostrog (Jugoslavija)
86. Biblioteka, Franjevački samostan, Živogošće (Jugoslavija)
87. Biblioteka, Kapucinski samostan, Ptuj (Jugoslavija)
88. Biblioteka, župski ured, Katuni-Kreševo (Jugoslavija)
89. Bibliothek, Franziskanerkloster St. Anna, München (B. R. Deutschland)
90. Bibliothek, Kath.-theol. Fakultät der Universität, Wien (Österreich)
91. Bibliothek, Minoritenkloster, Köln (B. R. Deutschland)
92. Bibliothek, «Wissenschaft und Weisheit», Mönchengladbach (B. R. Deutschland)

93. Bibliothèque, Abbaye du Mont-César, Louvain (Belgique)
94. Bibliothèque, Abbaye S. Maurice et S. Maur, Clervaux (G. D. de Luxembourg)
95. Bibliothèque, Couvent des Capucines, rue Boissonade, Paris (France)
96. Bibliothèque, Couvent franciscain, Chant d'Oiseau, Bruxelles (Belgique)
97. Bibliothèque, Institut d'Etudes Médievales, Montréal (Canada)
98. Bibliotèque Mariale, Diestsevest, Louvain (Belgique)
99. Bibliothèque, Pères Jesuites, Les Fontaines, Chantilly (France)
100. Bilušič Ivan, OFM, župnik, Drniš (Jugoslavija)
101. Binder Karl, Prof., Prälat, Wien (Österreich)
102. Bishop (The) of Ripon [Rt. Rev. John Moorman], Ripon (England)
103. Blažević Martin, Johannesburg (South Africa)
104. Boccazzi Carlo, Mons., Cremona (Italia)
105. Boeddeker Alfred, OFM, San Francisco, Calif. (USA)
106. Bogovich Paul, Msgr., East Chicago, Ind. (USA)
107. Boljat Pavao, OFM, Convento S. Francisco, São Paulo (Brasil)
108. Bonafede Giulio, Prof., Palermo (Italia)
109. Bongianino Luigi, vescovo, Alba (Italia)
110. Borak Hadrijan, OFMCap., Zagreb (Jugoslavija)
111. Borić Stanley, Gary, Ind. (USA)
112. Borowsky Wolfgang, Pfarrer, Stuttgart (B. R. Deutschland)
113. Borucinsky Petar, Ing., Milano (Italia)
114. Bošnjak Slaviša, Roma (Italia)
115. Bougerol Jacques Guy, OFM, Vezelay (France)
116. Božić Mate, OFM, Wien (Österreich)
117. Brady Ignatius, OFM, Collegio S. Bonaventura Padri Editori di Quaracchi, Grottaferrata (Italia)
118. Bragança Joaquim O., Igreja de Santo Condestável, Lisboa (Portugal)
119. Brandenburg Albert, Prof., Möhler-Institut, Paderborn (B. R. Deutschland)
120. Brlek Michael, OFM, Roma (Italia)
121. Buch- und Kunsthandlung, Benediktiner Abtei, Siegburg (B. R. Deutschland)
122. Buck Fidelis, SJ, Regis College, Willowdale, Ont. (Canada)
123. Bučko Iwan, archiepiscopus, Roma (Italia)

124. Budimir Ambroz, OFM, Stuttgart Bad Cannstatt (B. R. Deutschland)
125. Budrović Dinko, OP, Split (Jugoslavija)
126. Buljević Bernardo, OFM, Split (Jugoslavija)
127. Burić Josip, Istituto Storico Croato, Grottaferrata (Italia)
128. Bušelić Stanko, OFM, Roma (Italia)

129. Caggiano Egidio, OFM, Grottaferrata (Italia)
130. Cairoli Antonio, OFM, Roma (Italia)
131. Cambell Jacques, OFM, Roma (Italia)
132. Campos Leopoldo, Celaya, Gto. (México)
133. Canal Giuseppe, Roma (Italia)
134. Caritas, Banneux, Louveigné (Belgique)
135. Cardaropoli Gerardo, OFM, Salerno (Italia)
136. Caro Roberto, SJ, Bogotá (Colombia)
137. Caroli Ernesto, OFM, Bologna (Italia)
138. Carroll Eamon R., OCarm, Whitefriars Hall Library, Washington (USA)
139. Cassese John M., OFM, New York City (USA)
140. Cazelles Henri, Paris (France)
141. Celaya Leonardo, OFM, Roma (Italia)
142. Centre Marial Montfortain, Montréal (Canada)
143. Centro Mariano Monfortano, Salone, Roma (Italia)
144. Cerqueira Gonçalves Joaquim, Lisboa (Portugal)
145. Charest Roger, SMM, Monfort Missionaries, Bay Shore, N. Y. (USA)
146. Charue Andreas M., évêque, Namur (Belgique)
147. Chatillon Jean, Paris (France)
148. Chavannes Henri, pasteur, Granges-près-Payerne, Vaud (Suisse)
149. Christich Annie, London (England)
150. Cittadini Giovanni, Mons., Roma (Italia)
151. Coccia Antonio, OFMConv., Roma (Italia)
152. Commissio Leonina S. Thomae Operibus edendis, Roma (Italia)
153. Concetti Gino, OFM, Roma (Italia)
154. Congar Yves, OP, Strasbourg (France)
155. Coppens Joseph, Mgr, Louvain (Belgique)
156. Cranny Titus, SA, Friary, Cumberland, RI (USA)

157. Čapkun-Delić Petar, OFM, Split (Jugoslavija)
158. Čović Mirko, OFM, Wien (Österreich)
159. Čovo Stjepan, OFM, Roma (Italia)
160. Čugura Josip, OFM, München (B. R. Deutschland)

161. Ćaleta Jerko, OFM, župnik, Winnipeg, Manit. (Canada)

162. Dadić Jozo, Chicago, Ill. (USA)
163. D'Amato Nicola, OMD, Roma (Italia)
164. Damjanov Zvonimir, St. John's Sanatorium, Sprinfield, Ill. (USA)
165. De Aldama José, SJ, Granada (España)
166. Delgado Varela José M., Guatemala (Guatemala, C.A.)
167. Delhaye Philippe, Mgr, Namur (Belgique)
168. Del Ton Giuseppe, Mons., Città del Vaticano
169. Deposito libri, Collegio S. Alfonso, Roma (Italia)
170. Desečar Emanuel, OFM, San Antonio de Padua, Buenos Aires (Argentina)
171. Dettloff Werner, Prof., Rosenheim - Oberwöhr (B. R. Deutschland)
172. Deutsche Arbeitsgemeinshaft für Mariologie, Aachen (B. R. Deutschland)
173. Dietrich-Coelde-Verlag, Werl/Westf. (B. R. Deutschland)
174. Di Monda Antonio, OFM, Convento S. Antonio, Portici (Italia)
175. Diözesan-Bibliothek, Köln (B. R. Deutschland)
176. Djurman Kažimir, OFM, Kaptol, Zagreb (Jugoslavija)
177. Dlugosz John, OFM, Lake Geneva, Wisc. (USA)
178. Domanski Giorgio, Niepokalanów (Polska)
179. Dondaine Antoine, OP, Presidente Commissione Leonina, Roma (Italia)
180. Duff Frank, De Montfort House, Dublin 7 (Ireland)
181. Duka Tomislav, OFM, župnik, Oklaj kod Knina (Jugoslavija)
182. Dukić Bernardo, OFM, Frankfurt/M. (B. R. Deutschland)
183. Du Manoir Hubert, SJ, Maison S. Louis, Les Fontaines, Chantilly (France)
184. Duprey Pierre, Segretariato per l'Unione dei Cristiani, Città del Vaticano

185. Editions de la Bibliothèque SJ, Heverlee, Louvain (Belgique)
186. Effler Roy, OFM, Duns Scotus College, Southfield, Mich. (USA)
187. Eldarov Giorgio, archim., Roma (Italia)

188. Engel Charles R., Prof., Université Laval, Québec (Canada)
189. « Ephemerides mariologicae », Madrid (España)
190. Esquerda Bifet Juan, Roma (Italia)
191. Eterovich Francis H, Chicago, Illinois (USA)

192. Fabro Cornelio, CSS, Roma (Italia)
193. Fehlner Peter D., OFMConv., Rensselaer, New York (USA)
194. Ferraro Costantino, OFM, Napoli (Italia)
195. Feuillet André, abbé, Paris (France)
196. Figlie della Misericordia, Roma (Italia)
197. Flessenkemper Reinhard, SS. CC., Wien (Österreich)
198. Francescane Missionarie di Maria, Via Giusti, Roma (Italia)
199. Franić Frane, nadbiskup, Split (Jugoslavija)
200. Frehen Henricus, episcopus, Reykjavík (Island)
201. Fries Albert, Hennef/Sieg (B. R. Deutschland)
202. Furčić Ante, Caracas (Venezuela)
203. Furčić Laura, Caracas (Venezuela)

204. Gál Gedeon, OFM, The Franciscan Institute, St. Bonaventure, N. Y. (USA)
205. Galauner Pero, SJ, Zagreb (Jugoslavija)
206. Galot Jean, SJ, Eegenhoven, Louvain (Belgique)
207. García Garcés Narciso, CMF, Madrid (España)
208. Garrone Gabriele Maria, Card., Prefetto della S. Congreg. per l'Educazione Cattolica, Roma (Italia)
209. Gauthier Roland, CSC, Centre de Recherche, Oratoire Saint-Joseph, Montréal (Canada)
210. Geagea Nilo, Pères Carmes, Becarré (Liban)
211. Geenen Jozef Godfried, OP, Prof., Roma (Italia)
212. Gilson Etienne, de l'Académie française, Paris (France)
213. Gironés Gonzalo, Valencia (España)
214. Glibotić Vjenceslav, OFM, Sinj (Jugoslavija)
215. Gómez Nogales Salvador, Madrid (España)
216. González Bueno Manuel, Caleruega, Burgos (España)
217. Grajewski Maurice, OFM, Roma (Italia)
218. Grgat Mirko, OFM, Centre de Langues, Bukavu (Congo-Kinshasa)

219. Grgin Ivan, Johannesburg (South Africa)
220. Grundzinski Jan, OFM, Kraków (Polska)
221. Guimet Fernand, Mgr, Roma (Italia)
222. Guindon Henri M., Ottawa (Canada)

223. Hechich Barnabas, OFM, Prof., Roma (Italia)
224. Henríquez Aloisius E., arzobispo, Caracas (Venezuela)
225. Hibl Drago, Dr., Johannesburg (South Africa)
226. Holböck Ferdinand, Prof., Salzburg (Österreich)
227. Hrstić Ivo, OFM, Convento S. Francisco, São Paulo (Brasil)

228. Institutum Marianum, Regensburg (B. R. Deutschland)
229. Instituut voor Middeleeuwse Studies, Leuven (Belgique)
230. Iriarte de Puyau Delia, Buenos Aires (Argentina)
231. Istituto di Filosofia dell'Università di Roma, Roma (Italia)
232. Ivanković Jure, San Francisco, Calif. (USA)

233. Jadronja Veljko, Šibenik (Jugoslavija)
234. Jeličić Vitomir, OFM, Roma (Italia)
235. Jodice Antonio, Prof., Capua, Caserta (Italia)
236. Judge Urban, OFM, Franciscan Friary, London (England)
237. Jurčović Ambróz, OFM, Rovnice, Bratislava (Československo)
238. Juretić Filip, Dr., Montréal (Canada)
239. Jurić Andrija, Split (Jugoslavija)
240. Jurić Branko, Oakville, Ont. (Canada)
241. Jurić Ivan, OFM, Roma (Italia)
242. Jurišić Gabrijel Hrvatin, OFM, Sinj (Jugoslavija)
243. Jurišić Mario, OFM, župnik, Metković (Jugoslavija)

244. Kadlec Josef Cyril, OFM, Praha (Československo)
245. Kaić Karlo, OFM, Franciscan Seminary, Novaliches, Quezon City (Pilípinas)
246. Kalebić Dušan, Buenos Aires (Argentina)
247. Kapitanović Vicko, OFM, Roma (Italia)
248. Karlović Vlado, OFM, Sarajevo (Jugoslavija)
249. Keilbach Wilhelm, Prof., München (B. R. Deutschland)

250. Kelava Metod, OFM, Ludwigsburg-Hoheneck (B. R. Deutschland)
251. Király Pacificus, OFM, Roma (Italia)
252. Knuvelder Louis, Amsterdam (Nederland)
253. Koehler Théodore, SM, University of Dayton, Dayton, Ohio (USA)
254. Kolping Adolf, Prof., Freiburg/Br. (B. R. Deutschland)
255. Koser Constantinus, Min. Gen. OFM, Roma (Italia)
256. Kosina Anton, Ludwigshafen/Rhein (B. R. Deutschland)
257. Kozinović Julianus, Pfarrer, Sils Maria (Helvetia)
258. Krajinović Emanuel, župnik-dekan, Vitina Kosovska, Kosovo (Jugoslavija)
259. Krupa Andrej, OFM, Prof., Lublin (Polska)

260. Laffon Jean-Baptiste, chanoine, Grand Séminaire, Tarbes (France)
261. Larrañaga Tomás, OFM, Prof., Roma (Italia)
262. Lasić Dionizije, OFM, Prof., Roma (Italia)
263. Lasić Drago, Johannesburg (South Africa)
264. Laurentin René, abbé, Aumônerie, Grand Bourg, Evry (France)
265. Lazzeri Angelico, OFM, Roma (Italia)
266. Legísima (de) Juan R., OFM, San Francisco el Grande, Madrid (España)
267. Library, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto (Canada)
268. Lindbeck George A., Yale University Divinity School, New Haven, Conn. (USA)
269. Lisica Robert, Johannesburg (South Africa)
270. Livaja Luka, OFM, Roma (Italia)
271. López Justo N., Manila (Pilipinas)
272. Lorscheider Aloisio, OFM, episcopus, Santo Angelo, R. S. (Brasil)
273. Luszczki Lucjan, OFM, Buenos Aires (Argentina)

274. Llamas Martínez Enrique, Salamanca (Espana)

275. MacQueen John, University of Edinburgh, Edinburgh (Scotland)
276. Madkour Ibrahim, Cairo (RAU)
277. Magli Adriano, Roma (Italia)
278. Maglica Milan, Melbourne, Vic. (Australia)
279. Magrini Egidio, OFM, S. Margherita, Cortona, Arezzo (Italia)
280. Majsai Mór, Budapest (Magyarország)
281. Malo Adrien-M., OFM, Montréal (Canada)

282. Mandac Petar, OFM, Quebrada Arriba, Carora, Edo. Lara (Venezuela)
283. Mandić Dominik, OFM, Chicago, Ill. (USA)
284. Mandusić Mijo, Johannesburg (South Africa)
285. Manteau-Bonamy Henri-Marie, OP, Paris (France)
286. Manzano Fernández Julian Gerardo, OFM, Miraflores, Cali (Colombia)
287. Marcich Živko, Dr., Milwaukee, Wis. (USA)
288. Marian Library, University of Dayton, Dayton, Ohio (USA)
289. Marianum (Edizioni), Roma (Italia)
290. Marinangeli Giacinto, OFM, L'Aquila (Italia)
291. Marinović-Balić Franka, Johannesburg (South Africa)
292. Markoč Ćiril, OFM, Frankfurt/M. (B. R. Deutschland)
293. Marović Mile, OFM, Roma (Italia)
294. Martinelli Alessio, OFM, Seminario Teologico, Bologna (Italia)
295. Martínez Alfonso, OFM, Guadalajara, Jal. (México)
296. Maslov Jozo, Johannesburg (South Africa)
297. Masson Pierre, OP, Convento S. Sabina, Roma (Italia)
298. Matanić J. Athanasius, OFM, San Vito Romano, Roma (Italia)
299. Maurer Armand, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto (Canada).
300. May Eric, OFMCap., Theological Seminary, Garrison, N. Y. (USA)
301. Meinhold Peter, Prof., Kiel (B. R. Deutschland)
302. Melada Fabijan i obitelj, Kaštel Štafilić, Split (Jugoslavija)
303. Melada Paulus, OFM, Roma (Italia)
304. Merćep Vladimir, Roma (Italia)
305. Messerich Valerius, OFM, Quincy College, Quincy, Ill. (USA)
306. Michaud Jean-Paul, SMM, Scolasticat Saint-Jean, Ottawa (Canada)
307. Mikkers Edmund, Cistercienser Abdij, Achel (Belgique)
308. Mikulić Milan, OFM, Portland, Ore. (USA)
309. Milas Daniel, OFM, Offenburg (B. R. Deutschland)
310. Milić Stanislav, Pontificio Collegio Germanico-Ungarico, Roma (Italia)
311. Modrić Luka, OFM, Roma (Italia)
312. Monfortani (Padri), Viale dei Monfortani, Roma (Italia)
313. Monsegú Bernardo, CP, Madrid (España)
314. Montalverne José, OFM, Nazareth (Israel)

315. Montanaro Lino, OFM, Roma (Italia)
316. Most William G., Loras College, Dubuque, Iowa (USA)
317. Muller Francis, OFM, Roma (Italia)
318. Munivrana Dujo, OFM, Centre de Langues, Bukavu (Congo-Kinshasa)
319. Murković Josip, Johannesburg (South Africa)

320. Nahalka Stefano, Mons., Roma (Italia)
321. Nanni Sebastiano, OFM, Roma (Italia)
322. Nejašmić Tonka, Split (Jugoslavija)
323. New College Library, Edinburgh University, Edinburgh (Scotland)
324. Nežić Dragutin, biskup, Poreč, Istra (Jugoslavija)
325. Nicolas J. Marie, OP, Maison d'Etudes, Toulouse (France)
326. Noè Marcellino, OFM, Roma (Italia)
327. Nuova (La) Italia Bibliografica, Firenze (Italia)

328. O'Connell William, OFM, Prof., Roma (Italia)
329. Odak Ante, Johannesburg (South Africa)
330. Oeuvre de la Grotte, Lourdes (France)
331. Oleksinski Silas, OFM, Roma (Italia)
332. Omaechevarria Ignacio, OFM, Roma (Italia)
333. Ortiz de Urbina Ignacio, SJ, Roma (Italia)

334. Pacchierini Ludovico, OFM, Chianciano Terme, Siena (Italia)
335. Pandžić Bazilije, OFM, Roma (Italia)
336. Paskai László, OFM, Budapest (Magyarország)
337. Paulig Arno, Dr., München (B. R. Deutschland)
338. Pavelić Ante S., Paris (France)
339. Pavić Stjepan, OFM, Mainz (B. R. Deutschland)
340. Pavličević Milo, Ing., Johannesburg (South Africa)
341. Pereira Venâncio João, bispo, Leiria (Portugal)
342. Perić Felix, párroco, Quebrada Arriba, Carora, Edo. Lara (Venezuela)
343. Petričević Živko, Münster (B. R. Deutschland)
344. Petruzzellis Nicola, Prof., Napoli (Italia)
345. Philips Gérard, Mgr, Kessel-Louvain (Belgique)
346. Pichl Karl, Prof., Wien (Österreich)

347. Pijoan Joseph, OFM, Barcelona (España)
348. Piñar Blas, Madrid (España)
349. Plasajec Platon, OFM, Slavonski Brod (Jugoslavija)
350. Plechta Sabin, OFM, Famagusta (Cyprus)
351. Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto (Canada)
352. Pontificio Ateneo Salesiano, Facoltà di Teologia, Roma (Italia)
353. Poulin Marc-André, Sherbrooke, Qué. (Canada)
354. Prcela Bonaventura, OFM, Vancouver (Canada)
355. Prentice Robert, OFM, Prof., Roma (Italia)
356. Puljević Jerko, Prof., Johannesburg (South Africa)
357. Pustet Friedrich, Buchhandlung, Regensburg (B. R. Deutschland)
358. Radić Cristobal, OFM, Villa Croata, José C. Paz, Buenos Aires (Argentina)
359. Radić Dominik, OFM, Aachen (B. R. Deutschland)
360. Ramírez Ignatius, OFM, Guadalajara, Jal. (México)
361. Ramljak Julijan, OFM, župnik, Studenci (Jugoslavija)
362. Rašić Ivan, OFM, Vancouver (Canada)
363. Rasupe Marta, Dr., Roma (Italia)
364. Recla Enrico, OFM, Roma (Italia)
365. Retana David, OFM, Roma (Italia)
366. « Revue thomiste », Ecole de théologie, Toulouse (France)
367. Ricov Joso, Prof. Zagreb (Jugoslavija)
368. Rigaux Béda, OFM, Prof., Bruxelles (Belgique)
369. Roberts Lawrence, Department of Philosophy, University of California, Berkeley, Calif. (USA)
370. Roche George, Mgr, « San Jordi », Montferrer (France)
371. Romac Rafael, OFM, párroco, Entre Rios, Dep. Tarija (Bolivia)
372. Romeri Candido, OFM, Convento S. Francesco, Mantova (Italia)
373. Roncaglia Martinianus, Prof., Orient-Institut, Beirut (Libano)
374. Roschini Gabriele Maria, OSM, Prof., Roma (Italia)
375. Roščić Nicola, OFMConv., Prof., Roma (Italia)
376. Rosini Ruggero, OFM, Roma (Italia)
377. Roy Maurice, Card., archevêque, Québec (Canada)
378. Rubić Ana, Katuni, Šestanovac (Jugoslavija)
379. Ruiz de Loizaga Saturnino, OFM, Roma (Italia)

380. Saco César, OFM, Roma (Italia)
381. Salgado Jean-Marie, OMI, Roma (Italia)
382. Samardžija Ivon, OFM, župnik, Prugovo, Klis (Jugoslavija)
383. Sanchis Alventosa Joaquín, OFM, Valencia (España)
384. Sarić Celina, Sr., Roma (Italia)
385. Sarneta Ivan, Collegio dei Penitenzieri Vaticani, Città del Vaticano
386. Scapin Pietro, OFMConv., Prof., Padova (Italia)
387. Schäfer Odulphus, OFM, Roma (Italia)
388. Schauf Heribert, Dr., Aachen (B. R. Deutschland)
389. Schmaus Michael, Mgr, Gauting bei München (B. R. Deutschland)
390. Schmidt Martin Anton, Prof., Riehen (Helvetia)
391. Schmidt Stjepan, SJ, Roma (Italia)
392. Secondo Lodovico, Min. Gen. TOR, Roma (Italia)
393. Secretariado de Orientação e Renovação Franciscana, Convento de S. Francisco, Olinda, Pernambuco (Brasil)
394. Segarić John, Los Angeles, Calif. (USA)
395. Sekelez Ante, OFM, župnik, Ugljane kod Sinja (Jugoslavija)
396. Seroka Emil, OFM, Chicago, Ill. (USA)
397. Setz-Degen A., Basel (Helvetia)
398. Simondo Daniele, OFM, Casa S. Leonardo da Porto Maurizio, Imperia (Italia)
399. Sinovčić Marko, Entre Rios, Olivos, Buenos Aires (Argentina)
400. Solano Jesús, SJ, Borgo S. Spirito, Roma (Italia)
401. Söll Georg, SDB, Benediktbeuern (B. R. Deutschland)
402. Spužević Djuka, Dr., Berea, Johannesburg (South Africa)
403. Spužević-Grgin Tonka, Berea, Johannesburg (South Africa)
404. Staroslavenski Institut, Zagreb (Jugoslavija)
405. Stegmüller Friedrich, Prof., Freiburg/Br. (B. R. Deutschland)
406. Stellini Angelo, OFM, Presidente del Collegio Internaz. S. Antonio, Roma (Italia)
407. Svorinić Omero, Johannesburg (South Africa)
408. Svorinić Serafin, Johannesburg (South Africa)
409. Swiezawski Stefan, Prof., Warszawa (Polska)
410. Šegulja Marijan, TOR, Zagreb (Jugoslavija)

411. Šeper Franjo, Card., Prefetto della S. Congreg. per la Dottrina della Fede, Città del Vaticano
412. Šilić Rufin, OFM, Mostar (Jugoslavija)
413. Šimić Andjelko, OFM, župnik, Baškavoda, Makarska (Jugoslavija)
414. Šimunović Jure, OFM, Villa Croata, José C. Paz, Buenos Aires (Argentina)
415. Šušnjara Dominik, OFM, München (B. R. Deutschland)
416. Šušnjara Krsto, OFM, Köln (B. R. Deutschland)

417. Takada Takeshiro, Prof., Ktashirakawa, Sakyoku, Kyoto (Japan)
418. Tanodi Aurelio, Prof., Córdoba (Argentina)
419. Tasselli Leonardo, OFM, Casa Esercizi S. Giuseppe, Repubblica di S. Marino
420. Tatara Leonard, OFM, Kraków (Polska)
421. Teološki Institut S. J., Zagreb (Jugoslavija)
422. Theunissen Beatus, OFM, Roma (Italia)
423. Tiberi Fortunato, OFM, Roma (Italia)
424. Tomas Ivan, Grottaferrata, Roma (Italia)
425. Tomić Roko, OFM, Zagreb (Jugoslavija)
426. Topić Petar, OFM, Aptos, Calif. (USA)
427. Trenkle Gerhard K. G., Planegg vor München (B. R. Deutschland)
428. Trogrlić Kažimir, Dr., Zagreb (Jugoslavija)

429. Università degli Studi, Biblioteca della Facoltà di Lettere e Filosofia, Milano (Italia)

430. Vagnozzi Egidio, Card., Presidente della Prefettura degli Affari Economici della S. Sede, Città del Vaticano
431. Valenčak Marijan, OFM, Ljubljana (Jugoslavija)
432. Validžić Andjelko, OFM, Berlin (B. R. Deutschland)
433. Van Bilsen Bertrand, OFM, Roma (Italia)
434. Van Breda Herman Leo, OFM, Louvain (Belgique)
435. Vandergheynst Léon, OP, Bruxelles (Belgique)
436. Van Steenberghen Fernand, chanoine, Prof., Louvain (Belgique)
437. Vanni-Rovighi Sofia, Prof., Milano (Italia)
438. Vignaux Paul, Prof., Enghien les Bains (France)
439. Villalmonte (de) Alejandro, Salamanca (España)

440. Violante Cinzio, Prof., Livorno (Italia)
441. Visković Josip, OFM, župnik, Runović (Jugoslavija)
442. Vitolo Bernardino, OFM, Convento S. Angelo, Nola, Napoli (Italia)
443. Vodopivec Giovanni, Prof., Roma (Italia)
444. Vrčić Vjekoslav, OFM, župnik, Vrgorac (Jugoslavija)
445. Vučić Bernardin, OFM, Stuttgart (B. R. Deutschland)
446. Vuco Božo, OFM, Makarska (Jugoslavija)
447. Vugdelija Ignacije, OFM, Fribourg (Helvetia)
448. Vuka Ivan, OFM, župnik, Proložac (Jugoslavija)
449. Vuković-Podkapelski George, Johannesburg (South Africa)
450. Vukušić Kruno, OFM, Sindelfingen (B. R. Deutschland)

451. Willebrands Giovanni, Card., Presidente del Segretariato per l'Unione dei Cristiani, Città del Vaticano
452. Winklhofer Alois, Prof., Dogmatischer Seminar der Phil. theol. Hochschule, Passau (B. R. Deutschland)
453. Wolter Allan B., OFM, The Catholic University of America, Washington, D.C. (USA)
454. Wright John Joseph, Card., Prefetto della S. Congreg. per il Clero, Città del Vaticano

455. Xavier University Library, Cincinnati, Ohio (USA)
456. Xikluna Bonaventura, OFM, Franciscan Friary, Rabat (Malta)

457. Zamayón (de) Pelayo, OFMCap., Salamanca (España)
458. Zaros Crescenzio, OFM, Convento S. Michele in Isola, Venezia (Italia)
459. Zavalloni Roberto, OFM, Prof., Rettore dell'Antonianum, Roma (Italia)
460. Zečević Serafin, OFM, Regina, Sask (Canada)
461. Zohrabian Cirillo, OFMCap., vescovo tit., Roma (Italia)
462. Zović Justiniano, OFM, párroco, Carayaca, Depto. Vargas (Venezuela)
463. Zumkeller Adolar, OSA, Roma (Italia)
464. Zuzić Marko, Prof., Salem, West Virginia (USA)

465. Žugaj Marijan, OFMConv., Zagreb (Jugoslavija)

* * *

466. Biblioteca, Istituto Teologico S. Antonio, Padova (Italia)
467. Biblioteca, S. Francesco a Ripa, Roma (Italia)
468. Bibliotheek, Abdij, Averbode (Belgique)
469. Bibliotheek-Franciskanen, Vaalbeek (Belgique)
470. Bužančić Ivo, OFM, München (B. R. Deutschland)
471. Crisóstomo de Pamplona, OFMCap., San Sebastián (España)
472. Cvetan Franjo, kanonik, Zagreb (Jugoslavija)
473. Čekada Čedomil, kanonik, Dubrovnik (Jugoslavija)
474. Docherty Henry, Notre Dame College of Education, Glasgow (Scotland)
475. Fundamentaltheol. Seminar, Universität, Würzburg (B. R. Deutschland)
476. Giamberardini Gabriele, OFM, Prof., Roma (Italia)
477. Latinac Metod, OFM, župnik, Vrlika (Jugoslavija)
478. Lempertz Math., Buchhandlung und Antiquariat G. m. b. H., Bonn (B. R. Deutschland)
479. « Miriam », Revista Mariana universal, Padres Carmelitas Descalzos, Sevilla (España)
480. Ostović Pavle, Montréal (Canada)
481. Saiz Odorico, OFM, PP. Descalzos, Lima (Perú)
482. St. Leonard College, Library, Dayton, Ohio (USA)
483. Tatara Leonard, Kraków (Polska)
484. Villanueva Portugal Leoncio, Instituto M. Isabel, Carrizal, Los Teques (Venezuela)
485. Vulić Miro, Chicago, Ill. (USA)
486. Zorić Krešimir, Mgr, Roma (Italia)
487. Žanko Dušan, Prof., Facultad de Agronomía, Maracay (Venezuela)

INDEX NOMINUM

Abaelardus Petrus, 371
Abate G., 334, 336, 338, 359, 382, 386, 389
Abd El Haqq, 305
Abdon (*S.*), 356
Abel, 323
Abermann H., 262
Abraham (*patriarcha*), 102, 104, 549, 551, 587
Absalon de S. Victore, 328
Acacius (*S.*), 355
Aceia (*S.*), 355
Achilleus (*S.*), 354
Adam (*progenitor*), 94, 97, 99, 102, 115, 119, 123, 264, 267, 279, 453, 455, 456, 459, 463, 467, 494, 592, 626-628, 634, 653, 682
Adam de S. Victore, 608, 609
Adauctus (*S.*), 357
Adelpretus (*S.*), 346, 360
Aegidius (*abbas, S.*), 357
Aegidius Carlerii (Charlier), 373
Aegidius Columna Romanus, 193, 259, 269, 280, 314, 330
Aelfricus (*monachus*), 325
Afra (*S.*), 357
Agapitus (*S.*), 357
Agar (*ancilla*), 416
Agatha (*S.*), 351, 624
Agatho (*papa, S.*), 510
Agnes (*actrix*), 537
Agnes (*S.*), 344, 349, 350
Agricola (*S.*), 360
Aguilar S., 28
Ahmed Tawfiq Al Madani, 303
Albanus (*Moguntinus martyr, S.*), 355
Alberghetti M., 401
Albertus Magnus (*Pseudo*), 632
Albertus Magnus (*S.*), 11, 13, 328, 329, 363
Albinus (*Andegavensis episcopus, S.*), 351
Albinus *seu* Albanus (*Britannus martyr, S.*), 355
Albuinus (*S.*), 351
Alexander (*Alexandrinus episcopus, S.*), 110
Alexander (*Bergomensis martyr, S.*), 357
Alexander (*Caesariensis martyr, S.*), 360
Alexander (*Romanus martyr, S.*), 353
Alexander (*Tridentinus martyr, S.*), 354
Alexander III (*papa*), 318, 341
Alexander Aphrodisiensis, 365
Alexander de Hales, 13, 269, 364, 382, 388
Alexander Minorita (*Bremensis*), 320
Alexander Neckam, 275, 276
Alexius (*S.*), 356
Alfonsus X (*Castellae rex*), 623, 637
Alfredus Gonterus, 253
Alighieri Dante, 319, 624, 625, 627, 637
Al Kamil (*Aegypti rex*), 307
Alonso J. M., 424, 425, 432-434, 498, 563
Alva y Astorga (de) P., 249, 250, 269
Amalarius, 311
Amandus (*S.*), 351
Amari M., 303, 307
Ambrosiaster, 434
Ambrosius (*Pseudo*), 506
Ambrosius (*S.*), 36, 270, 353, 486, 495, 502, 506, 511, 521, 527, 534, 585, 598-600
Amedeus a Zedelgen, 14
Amin Al Kholi, 303
Amphilochius (*S.*), 434
Anastasia (*S.*), 349
Anastasius (*miles, S.*), 350
Anaxagoras, 388
Andreas (*apostolus*), 349
Andrieu M., 312, 488
Anna (*B. M. V. mater*), 356, 454
Anna (*prophetissa*), 425, 577
Anomoei (*ariani*), 114, 115
Anonymus Augiensis, 605
Anselmus (*Lucensis episcopus*), 602
Anselmus Cantuariensis (*S.*), 133-160, 176, 183, 184, 266, 267, 270, 271, 287, 299, 371, 603
Antonius (*abbas, S.*), 350
Antonius Andreas, 392-395
Antonius Patavinus (*S.*), 12, 32, 45, 59, 336, 355

Aperribay B., 29
Apfaltrer E., 261
Apollinnaris (*Ravennatensis episcopus, S.*), 356
Apollinaris Laodiciensis, 110
Apuleius (*S.*), 358
Archi G., 33
Aristoteles, 70, 71, 73, 77, 165, 175, 180, 188, 200, 201, 234, 273, 274, 286, 330, 331, 362, 364, 374, 385, 394, 401, 402, 564
Arius, 110, 111
Arnaldus de Villanova, 319
Arndt W. F., 432, 443
Asad Ibn Al Forat, 304
Aschbach J., 262
Athanasius (*S.*), 101, 110, 114, 465, 527, 531
Aubert, 101, 102, 106, 110, 114
Aubineau M., 532
Audet J. P., 414
Augustinus (*Pseudo*), 506
Augustinus (*Pseudo*), *vide* Fulgentius Ruspensis
Augustinus (*Pseudo*), *vide* Godefridus de Bath
Augustinus (*S.*), 20, 44, 139, 148, 176, 215, 216, 237, 259, 266, 267, 269, 270, 284, 287-289, 292, 294-296, 298-301, 312, 340-343, 357, 365, 372, 432, 434, 454, 463, 485, 488, 494, 495, 501, 505, 506, 521, 532, 537, 575, 578, 579, 586
Augustinus Auripolitanus (de Ingolstadt), 262
Augustinus Triumphus de Ancona, 319, 331
Averroes, 165, 286, 307, 308, 362, 365
Avicenna, 165, 217, 218, 265, 366, 369

Babylas (*S.*), 350
Bacal Ramón, 253
Bacchus (*S.*), 358
Backherms E. R., 414
Balaam, 325
Baldo S., 400
Balduinus (*Godefridi de Bouillon frater*), 317
Balić C., 5-7, 9-36, 37-63, 277, 333, 377, 390, 392, 395, 396, 398-401, 459, 515, 543, 643
Balić M., 9
Bandinus (Magister), 325
Barbara (*S.*), 349
Barbaro E., 363
Barlaam (*S.*), 338, 360
Barnabas (*apostolus*), 336, 354
Barnes Tatum W., 438
Barois G. A., 410, 411
Baronius Caesar, 387
Barré H., 579, 586, 602, 603
Barth K., 133, 137, 150, 159, 515, 521, 525, 530, 533, 534
Bartholomaeus (*apostolus*), 357
Bartholomaeus Lucensis, 314
Bartholomaeus Tridentinus, 333-360
Bartholomaeus a Vicetia, 341
Bartoli F., 379
Bartolucci (Bartholucius) Guido, 397, 398, 400
Bartsch H. W., 466
Basilides (*S.*), 355
Basilius Magnus (*S.*), 114, 355, 434, 578
Basly (de) Déodat, 87
Bassianus (*S.*), 336, 350
Battisti C., 312
Battle, 507
Baudry L., 206, 239-241
Bauer W., 466, 468
Baumgarten P. M., 255
Bea A., 32
Beata (*Bartholomaei Trid. mater*), 333
Beatrix (*S.*), 356
Bebel H., 324
Bebermeyer G., 324
Beda Venerabilis (*S.*), 314, 321, 322, 600
Beghardi (*haeretici*), 290, 291
Bekker I., 175, 274, 330
Bellati Bartholomaeus, 400, 401
Bello L. M., 42
Belluto (Bellutus) B., 379, 401
Bembo P., 368
Benary F., 373
Benedictus (*abbas, S.*), 292, 317, 351
Benedictus XII, 254-257
Benignus (*S.*), 359
Benivieni (*poeta*), 367
Benoffi F., 381, 383
Benoit P., 7, 408-410, 421, 425-430, 436
Benzi U., 369
Bernardinus de Bustis, 249
Bernardinus Senensis (*S.*), 12, 366, 370
Bernardus (*S.*), 269, 274, 276, 313, 315, 321, 324, 327, 337, 357, 623, 624, 627, 630, 631
Bernardus Antiquus de Compostella (*glossator*), 254
Bernardus de Apamiis, 255
Bernardus Aretinus, 223
Bernardus de Fontcaude, 321
Bernardus de Morlas, 617
Berresheim H., 121
Bertelli H., 379, 385, 386

Bertetto D., 498
Berti P., 387
Bertoni A., 392
Bertrandus de Narbona, 255
Bérubé C., 206, 214
Bérulle (de) P., 464
Besutti G. M., 28, 63, 597
Bettoni E., 200, 227-247
Beverini Bartholomaeus, 47
Binder K., 259-281, 579
Bittremieux J., 11
Black M., 427
Blaise A., 599
Blanc C., 101
Blasius (*S.*), 350
Blume C., 598
Boehner Ph., 205-207, 211, 240
Boismard M. E., 427
Bonansea B., 234
Bonaventura (*S.*), 6, 11-14, 20, 45, 85, 121-131, 193, 247, 269, 276, 313, 320, 322, 323, 328, 362-364, 381-383, 385, 386, 402, 627
Bonifatius (*S.*), 354
Bonifatius VIII, 319, 324, 327, 330, 331
Bonosus de Naisso, 492, 495
Borak H., 7, 194
Borgnet A. et Ae., 329
Borowsky W., 643-667
Bos Guilelmus, 257
Bošković H., 46
Bošković R., 378
Boslooper Th., 515, 517, 523, 524
Bouquet, 324
Bover J., 526, 529
Boyer C., 29
Brady I., 249-257
Braun F. M., 421
Bréhier L., 310
Bréjou, 326
Bremer I., 364
Brendanus (*S.*), 355
Brewer J. S., 325, 329
Bridges, 329
Brigida (*S.*), 350
Britius (*S.*), 359
Broglie (de) G., 523
Brown, 320
Brown R. E., 418
Browne M., 32
Bruder J. S., 603
Brulifer S., 364
Brunet A., 315
Bruno Giordano, 368
Buck A., 367
Buisson L., 328
Bultmann R., 523, 581
Burdach K., 330
Burić J., 378
Burns Ch., 257
Burrows E., 440, 441, 444, 447
Butler H. E., 317
Buytaert E., 253
Buzi, 427
Bzovius Abraham, 386-390, 392

Caecilia (*S.*), 359, 624
Caesarius (*Terracinensis martyr, S.*), 359
Caesarius Arelatensis (*S.*), 506
Caesarius de Heisterbach, 319, 323, 326, 338
Caietanus De Vio Thomas, 79, 82, 83, 362-365, 367
Cainus, 323
Callebaut A., 392
Callistus I (*S.*), 359
Callus D. A., 319
Calo P., 333
Camargo Ignatius, 47
Camelot Th., 599
Campenhausen H., 465
Canal J. M., 631
Cantianilla (*S.*), 354
Cantianus (*S.*), 354
Cantius (*S.*), 354
Capoccio Raynerius, 346, 347
Carnata P. P., 381
Carolus VI (*Galliae rex*), 328
Carolus Magnus, 310, 311
Carroll E. R., 7
Casagrande V., 343
Caspari, 506
Cassianus (*S.*), 335, 339, 357
Cassirer E., 365
Castor, 484
Castro L., 389
Catharina (*Alexandrina martyr, S.*), 340, 341, 360
Cattani F., 368
Cavellus (MacCaghwell) H., 387, 390-396, 398, 400, 401
Cazelles H., 7, 411
Celletti M. Ch., 600, 602
Celsus (*S.*), 356
Centini F., 381
Cerbonius (*S.*), 359
Cerfaux L., 421
Cerulli E., 338
Chenu M. D., 67, 69
Chévalier U., 270, 598, 603, 605, 608
Chilmalman, 517
Chirat H., 599
Chrétien de Troyes, 319
Christina (*S.*), 356
Christophorus (*S.*), 356

Chrysanthus (*S.*), 349
Chrysogonus (*S.*), 360
Ciappi L., 7, 28
Ciatti F., 382-385, 390
Clemens I (*S.*), 346, 360
Clemens V, 290
Clemens VI, 321, 254, 261
Clemens VIII, 511
Clopas (Cleophas), 420
Cola di Rienzo, 330
Colomannus (*S.*), 360
Columba (*S.*), 349
Combes A., 283, 286, 289
Concetti G., 20, 50, 515
Congar Y., 309-332
Conradus de Megenburg, 331, 332
Contamine Ph., 328
Conzelmann H., 438
Coppenstein, 326
Coquelle P. I., 362
Corbinianus (*S.*), 357
Cornelius (*papa, S.*), 358
Corona (*S.*), 354
Coronati (Quattuor), 359
Cosmas (*S.*), 358
Coulton G. G., 313, 316, 321
Coussa G. A., 57
Cox R. J., 325
Creed J. M., 430, 432, 443
Crescentius (*S.*), 349
Crispinianus (*S.*), 359
Crispinus (*S.*), 359
Cucuphas (*S.*), 356
Cunegundis (*S.*), 356
Curtius E. R., 326
Cyprianus (*S.*), 358
Cyriacus (*S.*), 357
Cyrillus (*Cretensis martyr, S.*), 356
Cyrillus Alexandrinus (*S.*), 101-119, 434, 578
Cyrillus Hierosolymitanus (*S.*), 488

Čapkun-Delić P., 9-36

D'Alençon E., 380
Damasus I (*S.*), 251, 349, 488
Damianus (*S.*), 358
Daniel (*Patavinus martyr, S.*), 342, 347, 349, 350, 359
Daniélou J., 428
Daria (*S.*), 349
David (*rex*), 130, 370, 410-412, 440, 441, 472, 474, 519, 671
Day S. J., 204
De Aldama J., 26, 29, 497-514
De Francisci P., 33
De Ghellinck J., 44
De Girolami R., 326
De Groot A., 423-425, 427, 432, 442
Deiss L., 408
De Koninck Ch., 49, 67
Delhaye Ph., 7, 315, 318
Delorme F., 13, 129, 323
De Maria, M., 69
De Meyr A., 10
Dempster Th., 393
Denzinger H., 530
Descartes, 223, 224
Desiderius (*S.*), 354
Dettloff W., 121-131
Deucalion, 484
De Wulf M., 362
Diana d'Andalo (*Beata*), 320
Dibelius M., 412, 465, 523, 524
Didymus Alexandrinus, 101, 114
Diehl Ch., 310
Diepen H. M., 498
Di Fonzo L., 32, 380
Dillenschneider C., 550, 558, 561
Di Napoli G., 371
Dionisotti C., 363
Dionysius (*Mediolanensis episcopus, S.*), 354
Dionysius (*Parisiensis martyr, S.*), 359
Dionysius Areopagita (*Pseudo*), 80, 89, 284, 285, 299, 566
Dionysius Cartusianus, 11
Doering M., 364
Dominicus (*S.*), 320, 325, 354, 356, 389, 595, 622, 626
Donatus (*S.*), 357
Dondaine A., 333-360
Dondaine H., 451, 453
Döpfner J., 32
Dorothea (*S.*), 351
Douais C., 256
Doucet V., 253, 373
Douie D., 325
Dragišić Georgius (G. Benignus Salviati), 378
Dress W., 365
Dreves G. M., 598, 611
Drnić, 383
Dubarle A. M., 442
Du Buit F. M., 455
Du Cange (*Dominus*), Carolus Du Fresne, 311, 322, 628
Dufourcq A., 315
Dugauquier J. A., 318
Duhem P., 13
Dulles A., 371
Du Manoir H., 101-119, 421, 510, 578, 586
Dumeige G., 462
Dumont C., 18

Duns Scotus Ioannes, 6, 9-20, 34-47, 62, 71, 79, 87, 97-99, 161-201, 204-208, 211, 213, 220, 222, 231-234, 236, 238-242, 245-247, 265, 277, 279, 280, 283, 363, 364, 366-368, 372-374, 377, 381-383, 385-402, 660
Dupont J., 416, 677
Durand (de) J. M., 104, 313
Durand U., 313
Durandus de Huesca, 313

Eadmerus, 275
Effler Roy R., 71, 72
Ehrle F., 13, 18, 251, 363
Elias (*propheta*), 416
Elisabeth (*Ioannis Bapt. mater*), 441, 576, 577, 676, 677
Elisabeth (*vidua, S.*), 359
Emerentiana (*S.*), 349, 350
Emmen A., 250
Engelbertus Admontensis, 579
Ephraem Syrus (*S.*), 434
Epimachus (*S.*), 354
Epiphanius (*S.*), 488, 499
Equicola M., 368
Erasmus (*S.*), 354
Erasmus de Rotterdam, 324
Esau (*patriarcha*), 323
Eugenia (*S.*), 358
Eugenius (*princeps*), 307
Eulalia (*S.*), 349, 624
Eunomius, 114, 115
Euphemia (*S.*), 358
Eusebius (*Romanus presbyter, S.*), 357
Eusebius Caesariensis, 488
Eusebius Nicomediensis, 110
Eusebius Vercellensis (*S.*), 356
Eustachius (*S.*), 358
Eustachius de Grandcourt, 328
Eustorgius (*S.*), 358
Eventius (*S.*), 349
Ewig E., 310
Ezechiel (*propheta*), 427, 429-431, 435, 447, 483

Fabianus (*arianus*), 487
Fabianus (*S.*), 350
Fabri F., 384, 387
Fagiolo V., 50, 515
Faustinus (*S.*), 351, 356
Faustus Reiensis (de Riez), 488, 506
Felicianus (*S.*), 354
Felicitas (*S.*), 335, 351, 356
Felix (*Aquileiensis martyr, S.*), 354
Felix (*Nolanus presbyter, S.*), 350
Felix (*papa, S.*), 356
Felix (*Romanus martyr, S.*), 357
Felix Mediolanensis (*S.*), 356
Ferdinandus (*rex, S.*), 621
Ferkić, *vide* Frće M.
Fernández D., 498
Ferrini Contardo (*B.*), 33, 58, 59
Feuillet A., 421, 423-447, 533
Fidelis a Fanna, 13
Fierens A., 256
Finke H., 319
Firmus (*S.*), 357
Fitz-Ralph R., 224
Flach M., 263
Flavianus Constantinopolitanus, 491, 505, 506, 511
Fleury, 310
Flieder V., 272
Florianus (*S.*), 353
Fontaine J., 310
Fortunatus (*Aquileiensis diaconus ac martyr, S.*), 356
Fortunatus (*Aquileiensis martyr, S.*), 354
Franchini G., 378, 379, 381-385
Franciscus Assisiensis (*S.*), 12, 31, 318, 321, 358, 389
Franciscus de Marchia, 300
Franciscus de Mayronis, 6, 203-225, 263
Franco F., 52
Frankopan K., 379
Frće (Ferkić, Ferchius) Matthaeus, 6, 377-402
Frće Zvane (Ioannes), 380
Frénaud G., 611
Fridericus I (*imperator*), 341
Fridericus II (*Siciliae rex*), 303, 306-308
Friedberg Ae., 312, 324, 325, 327
Friedrich G., 430
Frings J., 31
Fuchs F., 310
Fulgentius Ruspensis (*S.*), 264, 487, 506
Furian G. D., 385

Gabel L. G., 319
Gabriel (*archangelus*), 408, 414, 463, 483, 506, 546, 577, 579, 590, 633
Gaertner B., 415
Gal G., 203, 229, 234, 236, 238, 239, 244
Galenus, 369
Galilei Galileo, 402
Gallus (*abbas, S.*), 359
Galot J., 440, 498, 499, 503, 515, 520, 529, 530, 537, 669-683
Gandillac (de) M., 7
Gandolfus D. A., 260
García Garcés N., 26, 29, 498, 621-641
Garin E., 363, 366, 367, 372
Garmonsway G. N., 325
Garofalo S., 416

Garvens A., 235, 242
Gassó, 507
Gaudentius (*S.*), 350
Gauthier A., 68
Gedeon, 671
Gelasius I (*S.*), 312
Geldenhuys N., 433, 443
Gelin, 423, 434
Geminianus (*S.*,) 350
Genesius (*S.*), 357
George A., 436
Georgi D., 416
Georgius (*archimandrita*), 510
Georgius (*S.*), 353
Georgius de Pisidia, 589
Georgius Ragusinus, 378
Gerardus Cremonensis, 397
Gerardus de Sabbioneta, 396
Germanus (*Antissiodorensis episcopus*, *S.*), 356, 358
Germanus (*Constantinopolitanus patriarcha*, *S.*), 589, 590
Germanus (*Parisiensis episcopus*, *S*,), 354
Gerohus (*monachorum benefactor*), 318
Gerson I., 289, 365
Gertrudis (*S.*), 351
Gervasius (*S.*) 336, 355
Gewiess J., 414
Geyer B., 18
Ghazali, 305
Giacon C., 373
Gieben S., 63
Gigo O., 274
Gila A., 520, 599, 646
Gilbertus de Limerick, 322
Gilson E., 14, 17, 18, 45, 204, 214, 364, 367
Gironés G., 428, 429, 543-547
Glorieux P., 68, 328
Godefridus de Bath (*Pseudo-Augustinus*), 313
Godefridus de Bouillon, 317
Godefridus de Fontibus, 192, 193
Godefridus de S. Victore, 586
Godehardus *seu* Gothardus (*S.*), 353
Goldmann E., 310
Göller E., 251, 254, 257
Gonterus de Coincy, 623
Gonzalo de Berceo, 621-641
Gonzati B., 386
Goode O., 251
Gordianus (*S.*), 354
Gorgonius (*S.*), 358
Görres I. F., 669
Gottlieb Th., 343
Gougaud L., 317
Graber O., 498
Grabić P., 10, 58
Grabmann M., 13, 67, 74, 259, 313
Gratianus, 277, 312, 325, 327
Graystone G., 414, 415
Gregorius VII (*S.*), 602
Gregorius VIII, 399
Gregorius X, 314
Gregorius de Forlivio, 394
Gregorius Magnus (*S.*), 270, 271, 292, 296, 317, 324, 326, 351, 507, 635
Gregorius Nazianzenus (*S.*), 114, 354
Gregorius Nyssenus (*S.*), 114
Gregorius Spoletanus (*S.*), 349
Gregorius Tortorici ab Arimino, 259, 262, 280, 300, 301, 400
Grignion de Montfort Louis Marie (*S.*), 464
Grinza G., 599
Grmek M., 380
Groote G., 313
Grundmann H., 309, 311-315, 320, 321
Grundmann W., 433, 442, 443
Grupp G., 319
Gualterus de Burleigh, 374
Gualterus de Chatton, 206, 207, 225
Guardini R., 121, 122, 124
Guérard des Lauriers M. L., 498
Guerinus de Villa de Lay (*seu* de l'Hay), 255
Guilelmus (*Aquitaniae dux*, *S.*), 354
Guilelmus (*Burgundiae eques*), 317
Guilelmus I, Conquisitor (*Angliae rex*), 275, 318
Guilelmus II (*Siciliae rex*), 306
Guilelmus de Alnwick, 400
Guilelmus de Alvernia (Auvergne), 328
Guilelmus Amidani de Cremona, 327
Guilelmus de Chanac, 255
Guilelmus Clusensis, 317
Guilelmus de Deguilleville, 613
Guilelmus Lombardus, 256
Guilelmus de Ockham, 6, 203, 205-213, 220-222, 224, 225, 227-247, 316, 319, 327, 331
Guilelmus de Rubione, 254
Guilelmus de Tyr, 317
Guilelmus de Ware, 265, 276-277, 279
Guilelmus de Worillong, 209, 364
Guilland R., 310
Guindon R., 68
Guitton J., 7
Gundolf F., 369
Günther O., 340

Habacuc (*propheta*), 630
Hadrianus (*S.*), 358
Halbfas H., 524
Hamman A., 577

Hansen J., 255, 256
Harapin T., 378
Hardick L., 318
Harvey, 577
Hasan Husni 'Abd Al Wahab, 303
Hashagen J., 316
Haskins C. H., 303, 318
Hatfield Thomas, 320
Haubst R., 375
Hebert A. G., 406
Hechich B., 7, 18, 33, 37-63
Hegel G. F., 523
Hegger, 320
Helsinus (*abbas*), 275, 276
Helvidius (*haereticus*), 495
Hennecke E., 600
Henricus I (*Angliae rex*), 318
Henricus I (*comes*), 324
Henricus I (*imperator*, *S.*), 356
Henricus de Albano, 321, 323, 325, 327
Henricus Gandavensis, 162, 179, 191, 193, 271-273, 276, 277, 374
Henricus de Harcley, 45
Henricus de Hassia, 277
Henricus de Langenstein, 277
Henricus de Saxonia, 341
Henricus de Tetilbach, 340
Henricus de Werla, 363
Henry C. E. L., 498
Heraclius (*imperator*), 589
Hermagoras (*S.*), 356
Hermelink H., 363, 368, 368-369
Hermes Trismegistus, 302
Herodes (*tetrarcha*), 472
Herrgott, 321
Heva (*progenitrix*), 94, 421, 434, 494, 554, 575-577, 586, 592, 631, 632, 634, 635, 653, 682
Hieronymus (*Pseudo*), 270
Hieronymus (*S.*), 36, 251, 270, 327, 358, 488, 495, 505, 599
Hilarius Pictaviensis (*S.*), 349, 425, 434
Hildegardis (*S.*), 325
Hincmarus Rhemensis, 601
Hippocrates, 369
Hippolytus Romanus (*S.*), 357, 482, 488
Hoffmann J., 193
Höhn A., 260, 261
Holder, 320
Holstein H., 29
Holstenius (Hoste) L., 335, 351
Homobonus (*S.*), 359
Honorius Augustodunensis, 317
Hooper R., 253
Hormisdas (*papa*), 510, 511
Hugo de S. Victore, 289, 292, 294, 296, 298, 299, 325, 327
Humbertus de Romanis (Romans), 320, 325, 326
Humbertus de Silva Candida, 326, 327
Hurley M., 510
Hurter H., 380, 393
Hussby J. M., 310
Hyacinthus (*S.*), 358

Iacob (*patriarcha*), 323
Iacobus apostolus (*Pseudo*), 520
Iacobus Intercisus (*miles*, *S.*), 342, 360
Iacobus Maior (*apostolus*), 356
Iacobus Minor (*apostolus*), 353, 419
Iacobus a Varagine, 11
Ibn Al Athir, 303
Ibn Al Qattâ', 305
Ibn Gobaîr, 303, 307
Ibn Hawqal, 303, 305
Ibn Makki, 306
Ibn Sab'in, 307
Idrisi, 306
Ieremias (*propheta*), 435, 552, 553
Iesse, 130
Ignatius Antiochenus (*Pseudo*), 338
Ignatius Antiochenus (*S.*), 350, 465-476, 494, 502, 520, 599
Ihsan 'Abbas, 303
Ildefonsus Toletanus (*S.*), 487
Imam Al Haramein, 305
Imerius (*S.*), 355
Ingenuinus (*S.*), 351
Innocentius (*Veronensis episc.*, *S.*), 360
Innocentius III, 325
Innocentius IV, 328
Innocentius VI, 254, 261
Ioannes (*abbas*, *S.*), 360
Ioannes (*evangelista*), 91, 101-119, 123, 349, 353, 417, 420, 441, 449, 465, 558, 577, 597-609, 679
Ioannes (*Romanus martyr*, *S.*), 336
Ioannes II (*papa*), 462
Ioannes XXII, 251, 257, 319
Ioannes XXIII, 26, 28, 549
Ioannes Baconthorpe Anglicus, 191
Ioannes Balbi de Ianua, 320
Ioannes Baptista, 118, 235, 336, 355, 357, 417, 425, 439, 443, 472, 577, 676
Ioannes a Capestrano (*S.*), 375
Ioannes Chrysostomus (*Pseudo*), 434
Ioannes Chrysostomus (S.), 36, 101, 350, 578
Ioannes Damascenus (*S.*), 270, 271, 434
Ioannes de Forlivio, 394
Ioannes de Garlande, 319
Ioannes Hispanus, 320
Ioannes Londinensis, 319
Ioannes de Mailly, 334, 337, 338

Ioannes Maior (Mair), 396-398, 400
Ioannes Mediocris, 506
Ioannes de Mirecourt, 220
Ioannes Monachus (Lemoine, Le Moine), 330
Ioannes de Neapoli, 11, 47
Ioannes Quidort Parisiensis, 329-331
Ioannes de Polliaco, 11, 47
Ioannes de Ripa, 283-302
Ioannes de Rodington, 223, 224
Ioannes de Salisbury, 313, 317, 325, 326
Ioannes a S. Thoma, 79
Ioannes de Segovia, 375
Iob, 326
Iodocus Gartner de Berching, 364
Ioel (*propheta*), 329
Iordanus de Saxonia (*B.*), 262, 314, 320, 325
Iosaphat (*S.*), 340, 360
Ioseph (*B. M. V. sponsus*), 102, 418, 423, 442, 444, 447, 491, 511, 519, 534, 538, 541, 576, 699, 674
Ioseph a Capua, 390
Iosue, 440
Iovinianus (*haereticus*), 495, 498, 500, 501, 503, 505, 506
Iovita (*S.*), 351
Irenaeus (*S.*), 494, 499, 502, 554, 577
Isaac de Stella (de l'Etoille), 327
Isaias (*propheta*), 126, 130, 417, 440, 494
Isidorus (*monachus*, S.), 350
Isidorus Hispalensis (*S.*), 310, 350
Iudas Iscariotes, 116
Iudas Thaddaeus, 251, 336, 341, 359
Iulia (*S.*), 354
Iuliana (*Nicomediensis martyr*, *S.*), 351
Iuliani (Tres, *SS.*), 350
Iulianus (*Coënsis episcopus*), 511
Iulianus (*Damascenus martyr*, *S.*), 359
Iulitta (*S.*), 355
Iulius I (*papa*), 482
Iupiter, 484
Iustina (*Nicomediensis martyr*, *S.*), 358
Iustina (*Patavina martyr*, *S.*), 348, 358
Iustinus (*philosophus*, *S.*), 360, 468, 494, 577
Iustinus I (*imperator*), 510, 511
Iustus (*S.*), 356
Ivo Carnotensis, 314
Ivo Parisiensis, 387

Jacob E. F., 366
Jaffé, 318
Jaksić D., 11, 50
Janer F., 621
Jean Germain, 375

Jellouschek C. J., 260, 313
Joinville, 320, 329
Jouassard G., 502, 510, 578
Jounet A., 365
Jugie M., 50
Jung, 518
Jungmann, 311
Jurić I., 63
Jurić Š., 402

Kant E., 523
Kantorowicy E., 303
Kašić B., 378
Kattenbusch, 506
Kaup J., 29
Keller, 259
Kern A., 340
Kilianus (*S.*), 355
Kittel G., 430, 441
Klibansky R., 370
Klintorph E., 322
Knapp B., 342
Knöpfler A., 317
Koehler Th., 597-609
Köllin K., 363
Kolping A., 311
Koser C., 28, 29
Köster H. M., 515
Kristeller P. O., 365
Kropatschek F., 313
Krstić K., 380
Kymer G., 366

Lacordaire J. B., 101
Lactantius, 529
Lagarde (de) G., 316
Lagrange M. J., 442, 443, 522, 576
Lakmann Nicolaus, 364
Lamarche P., 440
Lambertus (*S.*), 346, 358
Lampe C. W. H., 417
Landgraf A., 315
Lang F., 259
Langlois Ch. V., 315, 331
Lappe G., 223
Laurent M. H., 362-364
Laurentin R., 22, 24, 26, 28-30, 406-408, 413, 414, 418, 425-427, 430, 443, 444, 497, 498, 515-542, 579, 582, 583, 669, 682
Laurentinus (*S.*), 354
Laurentius (*S.*), 353, 357, 622, 623
Lazarus (*a Iesu resuscitatus*), 679
Lea H. Ch., 255
Leaney A. R. C., 414
Le Bachelet X. M., 275, 276
Lebon J., 10
Le Bras G., 319, 322

Leclercq J., 329
Lemarignier F. J., 312
Leo II (*papa*), 510
Leo Hebraeus, 367
Leo Magnus (*S.*), 48, 270, 355, 491, 505, 506, 511, 533
Leodegarius (*S.*), 358
Leonardus de Carinthia, 262
Leonardus Lemovicensis (*S.*), 359
Leonardus Pisanus, 307
Lesne E., 311, 315
Levison W., 326
Liber (*seu* Bacchus), 484
Liceti Fortunio, 401, 402
Liébaert J., 101
Liermann H., 323
Limmer R., 315
Lindner B., 260
Lipinski E., 413
Lipsius R. A., 600
Little A. G., 325
Locher J. J., 261
Lockwood P., 369
Lods A., 430
Loisy A., 430, 432, 443
Longinus (*S.*), 351
Longpré E., 392
Loofs F., 467
Lorenzo de' Medici, 367
Lot F., 311
Lottin O., 235
Luard, 325
Lubac (de) H., 7, 312-314, 325, 328
Lucas (*evangelista*), 359, 406, 414, 416, 419, 425, 427, 430, 436-438, 441, 443, 447, 477, 492, 519, 525, 544, 576, 577, 599
Lucas de Suvereto, 394
Luceia (*S.*), 355
Lucia (*Romana*, S.), 358
Lucia (*Syracusana*, *S.*), 349
Lucius I (*S.*), 346, 351, 360
Ludovicus (*rex*, *S.*), 320, 329
Ludovicus Bavarus, 327
Ludovicus de Preussen, 370
Lutherus, 465
Lütolf A., 335, 336
Lychetus F., 191
Lyonnet S., 406, 414

Macarius (*S.*), 350
Machabaei (*SS.*), 356
Madkour I., 303-308
Magjerec J., 31
Magnesius H., 387
Magnus (*S.*), 357
Mahometus, 310
Majić T., 254, 255

Malo A. M., 11, 23, 49, 51, 52, 56
Mamas *seu* Mammes (*S.*), 356
Mandić D., 33
Mandonnet P., 316
Manetti Giannozzo, 370, 371
Mannati M., 412
Mansi I. D., 321, 507-510
Manteau-Bonamy H. M., 449-464
Marcellianus (*S.*), 355
Marcellinus (*papa*, *S.*), 353
Marcellinus (*presbyter*, *S.*), 354
Marcellus (*papa*, *S.*), 358
Marcellus (*Romanus martyr*, *S.*), 350
Marcellus de Ancyra, 482
Marcion, 494
Marcus (*evangelista*), 353, 416, 425, 430, 576
Marcus (*martyr*, *S.*), 354
Marcus *seu* Marcius (*papa*, *S.*), 358
Marcus (*Romanus martyr*, *S.*), 355
Margarita (*Antiochena martyr*, *S.*), 356
Maria (*Lazari soror*), 679
Maria Aegyptiaca (*S.*), 360
Maria Magdalena (*S.*), 356, 420
Marina (*S.*), 356
Maritain J., 98
Marius (*S.*), 350
Markov Dragutin (= Balić C.), 50
Marlé R., 523
Marrou H. I., 310, 311
Marsilius Ficinus, 365, 367, 368, 371, 372
Marsilius de Inghen, 374
Marsilius Patavinus, 316
Martène E., 313
Martha (*Lazari soror*, *S.*), 359, 679
Martha (*ex Persia*, *S.*), 350
Martí de Barcelona, 249, 250
Martin R. I. M., 13, 14, 19, 41
Martinelli A., 582
Martinianus (*S.*), 355
Martinus I (*papa*), 490, 507-510
Martinus de Braga, 487
Martinus Turonensis (*S.*), 325, 355, 359
Martyrius (*S.*), 354
Marulić M., 378
Marx K., 56
Masai F., 18
Mastrius (Mastri) B. de Meldula, 204, 379, 387, 401
Matenesius Ioannes Fridericus, 381, 386, 388, 389, 390
Mathildis (*comitissa*), 602, 603
Matić T., 378
Matthaeus (*evangelista*), 416, 430, 475, 358, 492, 519, 525, 576, 577
Matthaeus de Aquasparta, 211
Matthias (*apostolus*), 251, 347

Maurer A. A., 205-225
Mauritius (*legionis Thebaeorum martyr, S.*), 358
Mauritius Hibernicus, 394, 395
Maurus (*S.*), 350
Maxentia (*S.*), 339, 348, 353
Maximus (*Romanus martyr, S.*), 353
Maximus (*Taurinensis episcopus, S.*), 326
Maximus « Confessor » (*S.*), 510
May G., 121
McKelvey R. J., 410, 415
McKenzie J. L., 413
Medardus (*S.*), 354
Meersseman G. G., 595, 598, 601, 603
Meester (de) P., 589
Meier L., 363, 364, 373, 374
Meinhold P., 465-476
Menéndez Pelayo M., 623-625
Mennas (*S.*), 359
Melada P., 26
Meliton (*Pseudo*), 53
Mercati G., 17, 42
Mercier D. J., 10, 119
Merk A., 426
Merlin N., 259
Mersch E., 118
Meštrović I., 31
Metronius (*S.*), 354
Mettler A., 312
Michaeas (*propheta*), 411, 414
Michael (*archangelus*), 354, 358
Michael de Caesena, 253
Michael Scotus, 308
Michaelis W., 430
Michaud J. P., 7, 369, 409, 418, 421
Michel A., 26
Migne I. P., 485
Miklavčič M., 260
Miksch F. M., 262
Milošević J., 380, 391
Minerva, 484
Minges P., 370
Millán *seu* Aemilianus (*S.*), 622, 623
Millor W. J., 317
Mirbt, 324
Mitterer A., 497, 498, 503
Molière, 537
Monnerjahn E., 372
Montanari I., 381-384, 386, 389
Montolíu (de) M., 621, 622, 624
Morelli G., 253
Morgott, 263
Morineau P. B. M., 630
Mörsdorf K., 121
Most W. G., 549-562
Motte A. R., 74
Moyses, 284, 299, 370, 416, 440, 549, 550, 587, 671
Muckle J. T., 204
Müller A., 526, 537
Muratori L. A., 314
Myrmidones, 484

Nabor (*S.*), 356
Nardi B., 18, 220, 223, 224, 363, 365, 371, 372, 374
Nazarius (*S.*), 356
Nelson J. C., 368
Nereus (*S.*), 354
Neritone, *vide* Securo F. da Nardò
Nestle E., 426
Neumann Ch. W., 502, 598, 599
Nicetas de Remesiana, 487
Nickle F., 416
Nicodemus, 417, 451
Nicolas J. H., 498, 538
Nicolas M. J., 79-100, 585
Nicolaus (*Mirensis episcopus, S.*), 349
Nicolaus de Autrecourt, 223
Nicolaus Bonetus, 363
Nicolaus de Claravalle, 324, 586
Nicolaus Cusanus, 322, 371, 375
Nicolaus de Dinkelsbühl, 281
Nicolaus de Orbelles, 368
Nicolaus Oresme, 328
Nicolaus Peregrinus (*S.*), 354
Nicomedes (*S.*), 354, 358
Nifo Augustinus, 372
Nogués P., 630
Normandin R., 11, 25
North M., 412
Notkerus Balbulus, 600, 604, 609
Novarina P., 69
Nugent E. P., 498
Nys (de) C., 438

O'Callaghan J., 206
O'Connor B., 44
O'Connor E. D., 7
Odoardi G., 390, 392
Odo de Ourscamp, 579
Odo Rigaldus (Rigaud), 320
O'Donnel J. R., 223
Oediger F. W., 316, 322, 324
Offler, 319, 331
Olier G. G., 464
Oliger L., 42
Oliver H. H., 438
Oppenheim Ph., 311
Ordericus Vitalis, 318
Oria *seu* Aurea (*S.*), 621-624, 626, 627, 635
Origenes, 101, 429, 434, 438, 502, 504, 537, 578, 602

Orlando V. E., 33
Ortensio da Spinetoli, 575, 440-442, 445
Ortiz de Urbina I., 589-595
Ossinger J. F., 260, 261
Oswaldus (*S.*), 356
Ottaviani A., 32
Otto R., 475

Pacelli E., *vide* Pius XII
Paltrinieri I., 334, 336-339
Pancratius (*S.*), 354
Panofsky E., 370
Pantaleon (*S.*), 356
Pantin W. A., 321
Paré G., 315
Parente P., 26
Paschalis II, 314
Paschalis a Pago, 381
Paschini P., 311, 334
Pastor (*S.*), 356
Patricius (*S.*), 351
Pattin A., 396
Paula (*S.*), 350
Paulinus Nolanus (*S.*), 355, 432, 434
Paulus (*apostolus*), 34, 88, 92, 94, 111, 112, 116, 123, 284, 286, 296, 299, 300, 323, 336, 350, 355, 399, 415-417, 419, 449, 467, 471, 535, 551-553, 580, 587, 681
Paulus (*Romanus martyr, S.*), 336, 355
Paulus IV, 491, 501, 510, 511
Paulus V, 387
Paulus VI, 19, 27, 35, 511, 550, 559, 587
Paulus Eremita (*S.*), 339, 349
Paulus Iovius Novocomensis, 386, 389, 390
Paulus N., 260
Paulus Scriptoris, 368
Pegis A. C., 206, 207, 211
Pelagius I, 506, 507, 511
Pelching I., 388
Pelster F., 11, 13, 15, 18, 38, 40, 398
Pelzer A., 11, 13, 17, 18, 42, 396-400
Perdrizet P., 317
Pergamo B., 42
Pergentinus (*S.*), 354
Perpetua (*S.*), 335, 351
Perrier J., 68, 69
Petau D., 118
Petitjean A., 411-413
Petrarca F., 251
Petrić (Patricius) F., 378
Petronilla (*S.*), 354
Petrus (*apostolus*), 116, 336, 351, 355, 356, 469, 471, 480, 570, 602, 679
Petrus (*card. S. Chrysogoni*), 321
Petrus (*exorcista, S.*), 354
Petrus Alexandrinus (*S.*), 360
Petrus de Atarravia (Atarrabía), 253
Petrus Aureoli, 203, 205, 206, 208, 213, 215, 219-222, 224
Petrus de Candia [Alexander V], 363
Petrus Cantor, 318
Petrus Chrysologus (*S.*), 349, 487, 506
Petrus Comestor, 328
Petrus Damianus (*Pseudo*), *vide* Nicolaus de Claravalle
Petrus Damianus (*S.*), 312, 321, 325, 601, 602
Petrus Dubois, 331
Petrus Ioannis Olivi, 235
Petrus Lombardus, 17, 163, 253, 269, 283, 288-289, 289, 567
Petrus de Navarra, 253
Petrus de Tarantasia [Innocentius V], 162, 252
Petrus Thomae Hispanus OFM, 249-257
Petrus Thomas Carmelita (*S.*), 249, 250
Petrus Thomas Theutonicus, 249, 250
Petrus de Turovia, 253
Peyraut G., 340
Philippus (*apostolus*), 353
Philippus (*Flandriae comes*), 325
Philippus IV (*Hispaniae rex*), 390
Philippus IV (Pulcher), 330, 331
Philippus de Harvengt, 315, 317, 318, 325
Philippus de Mézières, 249, 328
Philips G., 29, 30, 323, 405, 406, 459, 575-588
Philo Iudaeus, 673
Piana C., 280
Pico Giovanni, conte della Mirandola, 364, 365, 367, 371, 372
Pigmenius (*S.*), 345, 351
Pilatus Pontius, 420, 472, 473
Pirenne H., 310-312, 316
Pirminius *seu* Priminius (*abbas*), 487
Pitra I. B., 328
Pius V (*S.*), 251, 381, 506, 511
Pius IX, 49, 454
Pius XII, 12, 21, 23, 24, 32, 33, 48, 52, 58, 493, 569, 573, 611
Pizzardo I., 33
Placidia (*S.*), 359
Plato, 139, 148, 165, 302, 319, 362, 363, 367, 368, 370, 374
Plinius Iunior, 5
Plotinus, 165, 365, 372
Plummer, 322
Pollux, 484
Polonijo M., 380

Polycarpus (*S.*), 350
Pomponazzi P., 374
Ponce I., 390
Poncelet A., 333-337
Poorter (de) A., 328
Porphyrius, 165
Posarić B., 383
Pou y Martí J. M., 253
Praeiectus (*S.*), 350
Prantl C., 363
Praxedes (*S.*), 356
Prentice R., 161-186
Preuschen E., 101
Prezioso F., 220, 223
Primus (*S.*), 354
Prisca (*S.*), 350
Processus (*S.*), 355
Prochorus (*S.*), 360
Proclus (*philosophus*), 372, 529
Proculus (*Veronensis episcopus*, *S.*), 360
Prosdocimus (*S.*), 358
Prosper Aquitanus (*S.*), 355
Prosper de Martigné, 391
Protagoras, 223
Protasius (*S.*), 336, 355
Protus (*S.*), 358
Ptolemaeus VII, Philometer, 430
Ptolemaeus Claudius, 307
Ptolemaeus Evergetes II, 430
Pudentiana (*S.*), 354
Purlwasser M., 343
Pusey Ph. E., 101-103, 106, 110, 114, 118
Pyl T., 250
Pyrrha, 484

Quasten J., 600
Quetzalcoatl, 517
Quintin H., 13
Quintinus (*S.*), 336, 359
Quiricus (*S.*), 355
Quodvultdeus, 486, 506

Rad (von) G., 412
Radojković M., 9
Radulphus Malacorona, 318
Raeymaeker (de) L., 7
Rahner K., 501
Rathke H., 465
Ratynghen Amplonius, 373
Ratzinger J., 121
Reginaldus de Piperno, 69
Remedius (*S.*), 358
Remigius (*S.*), 358
Rennhofer F., 261-263
Reparata (*S.*), 359
Resch G., 338, 339
Riccobono S., 33
Richardus de Bromwych, 47
Richardus de Mediavilla, 162, 193
Richardus de S. Victore, 320, 328
Riché P., 312, 313, 315
Riedlinger H., 544
Rienecker F., 433
Rigaux B., 405-422
Ritter G., 373, 374
Ritter P., 339
Rivière J., 330
Rizzitano U., 303
Robertus Grossatesta, Lincolniensis, 44, 284, 285, 299, 325
Robertus Holcot, 204
Robertus Lyciensis, 366, 370
Robertus Pulleyn, 326, 327
Rogerus I (*Siciliae rex*), 306
Rogerus II (*Siciliae rex*), 306, 315
Rogerus Bacon, 323, 325, 329
Rogger I., 360
Romanus (*miles*, *S.*), 357
Romanus Melodus, 589
Romualdus (*S.*), 321
Roncalioli I. D., 387
Roret F., 406
Roščić N., 377-402
Roschini G. M., 580, 611-619
Roschmann A., 335, 338, 339
Rose V., 250
Rossler S., 334
Roth B., 207
Rotondi F., 386
Rubert Candau J. M., 254
Rudolf IV (*Herzog*), 261, 262
Rufinus Syrus, 506
Rufinus Tyrannius Aquileiensis, 482, 498, 506
Rufus (*S.*), 357
Rusticus (*S.*), 357

Sabina *seu* Savina (*S.*), 357
Sabinus *seu* Savinus (*S.*), 349
Sagües Azcona P., 253
Sahlin H., 406, 425-427, 430
Salazar (de) Ferdinandus Quirinus, 249
Salimbene, 320
Salmanticenses, 79, 96, 97
Salome, 520
Salomon (*rex*), 410, 455
Salutati Coluccio, 366
Sánchez T. A., 621, 623, 628
Sapori A., 315
Saturninus (*S.*), 360
Saxl F., 370
Sbaraglia (Sbaralea) H., 250, 253, 380, 392, 396-398
Scalia G., 580
Scapin P., 187-201, 241

Scaramuzzi D., 366, 370, 375
Schäfer K. H., 251, 254-257
Schäfer O., 63
Schäferdick K., 600
Scheeben M. J., 118, 259, 464, 506
Scheuermann A., 121
Schleiermacher F. H., 523
Schlier H., 416, 468, 471, 473, 475
Schmaus M., 11, 40, 47, 52, 67, 445, 477-495, 521
Schmeller, 324
Schmitt F. S., 133, 176, 266, 267, 270
Schnackenburg R., 417, 418
Schneemelcher W., 600
Schneider K., 341
Schnürer G., 316
Schnutenhaus F., 412
Scholastica (*S.*), 351
Scholz R., 314, 316, 327
Schönleben J. L., 260, 261
Schönmetzer A., 482, 530
Schoonenberg P., 524, 544
Schreiner J., 410, 412
Schulter A., 272, 273
Schürmann H., 414
Schweizer E., 416
Sebastián Aguilar F. (F.S.A.), 29
Sebastianus (*S.*), 350
Securo Francesco da Nardò («Neritone»), 363
Seeberg B., 468
Seeberg R., 475
Sennen (*S.*), 356
Serapio de Iragui, 597, 598, 609, 611, 619
Sergius (*Constantinopolitanus patriarcha*), 589
Sergius (*martyr*, *S.*), 358
Serlon de Savigny, 586
Servatius (*S.*), 354
Sette M. L., 335, 336, 339, 345
Severus (*S.*), 350
Sicardus de Cremona, 317
Siepen K., 131
Sigerus de Brabantia, 372
Sigismundus (*S.*), 353
Silverius (*papa*), 355
Silvester (*papa*), 349
Simeon (*Hierosol. episcopus*, *S.*), 351
Simeon (*senex et propheta*), 423-447, 577, 578, 585, 589, 590
Simon (*apostolus*), 251, 336, 341, 359
Simplicius (*S.*), 356
Sinibaldus Fieschi [Innocentius IV], 318
Siricius (*papa*), 495, 505, 506
Sisinius (*S.*), 339, 354
Sixtus II (*S.*), 356
Sixtus IV, 11
Sixtus V, 381
Slater Th., 275
Smeets U., 394-396, 400
Smet J., 249, 250
Smitmans A., 418
Socrates, 205, 212
Sodomitae, 109
Solms (de) E., 412
Sophia (*S.*), 355
Sophonias (*propheta*), 407, 408, 410, 414
Sorbait (de) P., 262
Spadafora F., 600
Speusippus (*S.*), 350
Spitz R., 450
Stange J., 319, 323
Stano G. M., 416
Stauffer E., 475
Stegmüller F., 259, 275
Stelling, 369
Stephanus (*protomartyr*, *S.*), 349, 353
Stephanus I (*papa*, *S.*), 356
Stephanus de Garlande, 314
Stetzing K., 364
Stickler A. M., 327
Stiernon D., 249
Stinespring W. F., 411
Stöger A., 438
Stojković I., 378
Strambiati O., 384
Strauss D. F., 515
Stuhlmüller C., 551
Susanna (*Romana martyr*, *S.*), 357
Sussich I. M., 385
Swieżawski S., 361-375
Symphorianus (*S.*), 357
Symphorosa (*S.*), 355
Syrus (*S.*) 336, 349
Szöverffy J., 598, 601, 604, 605, 608

Šeper F., 20
Šilić R., 121
Šubić Zrinski N., 379

Tardini D., 21
Tartarotti G., 360
Tarvainen O., 465
Tasso T., 380
Teetaert A., 250
Terrien J. B., 526
Tertullianus, 438, 494, 520, 529, 577
Tertullinus (*S.*), 356
Thecla (*S.*), 358
Theodorus (*S.*), 359
Theodorus de Esbus, 510
Theodorus de Faran, 507, 508, 510
Theodorus Mopsuestenus, 101, 489
Theodotus de Ancyra, 531, 532, 589
Theophilactus, 434
Theophilus (*poenitens*), 625, 631

Theophrastes Paracelsus, 369
Theuli B., 379, 381, 384
Thiel, 312
Thomas (*apostolus*), 251, 345, 349
Thomas Aquinas (*S.*), 6, 13, 20, 35, 45, 67-100, 162-180, 182, 185, 192, 193, 208, 227-229, 232, 236, 247, 252, 259, 269, 274, 276, 277, 300, 314, 325, 328, 330, 362-365, 452, 454, 455, 458, 460, 497, 501, 563-570, 580, 625, 627
Thomas de Argentina (de Straßburg), 259-281
Thomas Cantuariensis (*S.*), 341, 349
Thomas de Guasconia, 366
Thomas Illyricus, 378
Thomas de Rossy, 280
Thomas de Spalato, 321
Thompson E. M., 321
Thompson J. W., 310, 311, 314, 315, 318
Thurian Max, 445
Thurston H., 275
Thüsing W., 441
Tiburtius (*martyr sub Alex. imperat.*, *S.*), 353
Tiburtius (*martyr sub Diocletiano*), 357
Timotheus (*Pauli discipulus*, *S.*), 350
Timotheus (*Rhemensis martyr*, *S.*), 357
Tischendorf, 600
Tissot G., 599
Torpetus *seu* Torpes (*S.*), 354
Torrance Th. F., 133-160
Trapé A., 259
Tremblay P., 315
Trillhass W., 323
Trombelli I. Ch., 335, 337, 343
Trombetta A., 363
Trophimus (*S.*), 349
Tulco Peyrerii (*Caturcensis notarius*), 255, 256
Tumminello G., 260

Udalricus *seu* Ulricus (*S.*), 355
Ughello F., 249
Urbanus I (*S.*), 354
Urbanus VI, 261
Urbanus VIII, 383, 392
Uricchio F. M., 416
Ursula (*S.*), 359

Valbuena Prat A., 621, 623
Valentinus (*S.*), 339, 351
Valerianus (*S.*), 353
Valier, 378
Valla L., 366, 372
Van de Vyver E., 396
Van Steenberghen F., 18, 67-77
Vanino M., 378
Vedastus (*S.*), 351
Venantius Fortunatus, 506
Venerius *seu* Generius (*S.*), 358
Venus (Aphrodites), 484
Vercauteren F., 315
Verdam, 322
Vernani G., 326
Vernia N., 364
Verwijs, 322
Victor (*S.*), 354
Vidal J. M., 255-257
Vigilius (*S.*), 339, 343, 355
Vincentius (*S.*), 350
Vitalis (*Bononiensis martyr*, *S.*), 360
Vitalis (*Ravennat. miles*, *S.*), 353
Vitezić I, 378
Vitus (*S.*), 355
Vivès L., 13, 98, 99, 163, 165, 176, 187-189, 191, 204, 205, 213, 222, 232, 234
Voghigius Ioannes, 380
Vögtle A., 7
Volk H., 585
Von den Steinen W., 600, 604
Voss G., 414
Vulpes (Volpi) A., 387

Wachtel A., 320
Wadding L., 13, 45, 249, 250, 379, 383, 387, 390-393, 398-401
Wailly (de) N., 320
Walafridus Strabo, 317
Walpole A., S., 598
Walz A., 69, 314, 320
Warnach V., 135, 138, 160
Wattenbach W., 318, 322
Webb, 313
Wendel David Ch., 318
Wegerich E., 369
Weinberg J., 220, 223
Weitzel J., 121
Werner K., 367
Willebaldus (*S.*), 341, 360
Willelms R., 269
Willis R. S., 322
Wilmart A., 602
Wilms H., 363
Winandy J., 425, 429-431, 436-438
Wirth P., 121
Wright T., 319
Wunnibaldus (*S.*), 341, 360

Xiberta B., 18

Zacharias (*Ioan. Bapt. pater*), 423, 425, 430, 440, 441, 446, 676, 677
Zacharias (*propheta*), 411, 414
Zeno (*S.*), 353
Zeno A., 379, 384, 385, 387
Zrinski P., 379
Zucchi, 638

INDEX GENERALIS *

Pag.

Praefatio 5

ČAPKUN-DELIĆ PEDRO, OFM, *P. Carlos Balić, OFM, escotista y mariólogo* 9

I. – *Los primeros servicios y trabajos* 9
II. – *La edición crítica de la obra completa de Juan Duns Escoto* 13
III. – *En el campo mariológico* 21
IV. – *La participación de Balić en el Concilio Vaticano II* . 27
V. – *Otros servicios y actividades* 31

HECHICH BARNABAS, OFM, *Bibliographia P. Caroli Balić OFM systematico ordine digesta* 37

Prooemium 37

I. – *Studia historico-critica* 38
A. – De scholastica in genere 38
B. – De vita, operibus ac momento Ioannis Duns Scoti . 38
C. – De critica Operum Duns Scoti editione, quaestionibusque conexis 40
D. – De doctrina Duns Scoti 43
E. – De aliis scriptoribus 44
F. – Controversiae circa thomismi auctoritatem . . . 45
II. – *Editiones criticae* 46
III. – *Studia de B. V. Maria* 48
A. – De historia mariologiae 48
B. – De B. V. Mariae praedestinatione . . . 49
C. – De immaculata conceptione 49

* Auctores acatholici asterisco (*) signantur.

Pag.
D. – De virginitate et impeccabilitate 50
E. – De mediatione et corredemptione 50
F. – De assumptione 51
G. – De B. V. Maria, Matre Ecclesiae 53
H. – De cultu mariano 54
I. – De apparitionibus marianis conexisque miraculis . 55
K. – De B. V. Maria et oecumenismo 56

IV. – *Alia studia theologica* 57
V. – *Acta Congressuum* 59
VI. – *Collectanea* 61
VII. – *Volumina extra collectanea* 62
VIII. – *Scripta minora* 62

STUDIA MEDIAEVALIA

VAN STEENBERGHEN FERNAND, *Le problème de l'existence de Dieu d'après le « Compendium theologiae » de saint Thomas d'Aquin* 67

I. – *La date de composition* 67
II. – *Quod Deus sit* 69
III. – *Du Premier Moteur au Créateur personnel et provident* . 73

NICOLAS MARIE-JOSEPH, OP, *Le Christ et la création d'après saint Thomas d'Aquin* 79

I. – *Les convenances de l'Incarnation d'après saint Thomas* . 80
II. – *Motif de l'Incarnation* 85
III. – *Primauté du Christ* 87
IV. – *Priorité du Christ* 93

DU MANOIR HUBERT, SJ, *Les premiers versets du quatrième évangile commentés par Cyrille d'Alexandrie* 101

I. – *Chapitre I* 103
II. – *Chapitre II* 106
III. – *Chapitre III* 110
IV. – *Chapitre IV* 114

Pag.
DETTLOFF WERNER, *« Christus Hierarcha ». Ein Beitrag aus Bonaventuras Lehre über Christus und das Amt in der Kirche* . 121

*TORRANCE THOMAS F., *The Place of Word and Truth in theological Inquiry according to St. Anselm* 133

I. – *Word* 136
II. – *Truth* 142
III. – *Word of the Creator and Word of the Creature* 147

PRENTICE ROBERT, OFM, *Scotus' Voluntarism as Seem in his Concept of the Essence of Beatitude* 161

I. – *Scotus' Exposition of St. Thomas' Opinion* 163
A. – Literary Context of St. Thomas' Opinion 164
B. – St. Thomas' General Negative Argument against the Act of the Will 165
C. – St. Thomas' Justification of his Rejection of the Acts of the Will 166
D. – St. Thomas' Positive Doctrine: Vision is the Essential Act of Beatitude 169
II. – *Scotus' Analysis of the Thomistic Position* 170
A. – Brief Statement of Scotus' Positive Position . . 170
B. – The Multiple Critique of St. Thomas' Opinion . 171
III. – *Scotus' Position: the Act of the Will constitutes the Essence of Beatitude* 180
A. – First Argument: from Immediacy 180
B. – Second Proof: Directibility 183
C. – Third Proof: from Willability 184
Conclusion 185

SCAPIN PIETRO, OFMConv., *Significato e valore della prassi scotista* 187

I. – *Significato della prassi* 187
A. – Polivalenza della prassi 188
B. – La prassi vera e propria 189

Pag.

II. – *Valore della prassi* 192

A. – Valore psicologico della prassi 192

B. – Valore etico della prassi 197

MAURER ARMAND A., CSB, *Francis of Mayron's Defense of Epistemological Realism* 203

BETTONI EFREM, OFM, *Il problema del fine ultimo nel pensiero di Ockham* 227

I. – *La libertà dell'uomo nella concezione ockhamista* 228

II. – *La volontà di fronte al fine ultimo* 235

III. – *L'indimostrabilità del finalismo* 239

Conclusione 245

BRADY IGNATIUS, OFM, *The Later Years of Petrus Thomae, OFM* 249

I. – *Abbreviator at Avignon* 250

II. – *Penitentiary Apostolic* 254

III. – *Penitent Apostolic* 255

IV. – *The Death of Petrus Thomae* 256

BINDER KARL, *Thomas von Strassburg, ein Verteidiger der unbefleckten Empfängnis* 259

VIGNAUX PAUL, *Pour lire Jean de Ripa* (*Sent. I prol. q. 3*) . . . 283

* MADKOUR IBRAHIM, *Palerme, centre de culture arabe* 303

I. – *La conquête arabe* 303

II. – *La culture* 304

III. – *Collaboration arabo-normande* 305

IV. – *Le grand mouvement de traduction* 307

CONGAR YVES, OP, *Clercs et laïcs au point de vue de la culture au moyen âge : « laicus » = « sans Lettres »* 309

I. – *Situation des laïcs à l'égard de la culture* 209

II. – *Laicus = illitteratus, idiota* 316

III. – *Conséquence : une certaine dépréciation des laïcs* 324

Pag.

DONDAINE ANTOINE, OP, *L'« Epilogus in gesta sanctorum » de Barthélemy de Trente* 333

I. – *Les manuscrits de l'« Epilogus »* 335

II. – *L'inventaire de l'« Epilogus »* 343

III. – *Table de l'« Epilogus »* 349

SWIEŻAWSKI STEFAN, *L'anthropologie philosophique du XVe siècle sous l'aspect de l'influence du scotisme* 361

ROŠČIĆ NICOLA, OFMConv., *Matteo Frće* (*Ferkić, Ferchius*), *un grande scotista croato* 377

I. – *Breve profilo biografico* 379

II. – *Attività scientifica del Frće* 386

Conclusione 401

STUDIA MARIOLOGICA

RIGAUX BÉDA, OFM, *« Fille de Sion »* 405

I. – *L'état de la question* 406

II. – *Le substrat vétérotestamentaire* 410

III. – *Marie – Jérusalem* 415

Conclusion 422

FEUILLET ANDRÉ, *Le jugement messianique et la Vierge Marie dans la prophétie de Siméon* (*Lc. 2, 35*) 423

I. – *Première explication : la soumission de Marie (la Fille de Sion) au jugement messianique* 424

II. – *Seconde explication : l'association de Marie au jugement messianique de la Passion* 432

A. – L'image du glaive 434

B. – Le lien entre les deux parties du verset 35 . . . 436

C. – Le rôle assigné à Marie aux côtés de Jésus dans le récits lucaniens de l'enfance 438

D. – Comparaison avec les données du quatrième évangile 442

Conclusion 446

Pag.

MANTEAU-BONAMY HENRI-MARIE, OP, « *Et la Vierge conçut du Saint Esprit* » 449

* MEINHOLD PETER, *Christologie und Jungfrauengeburt bei Ignatius von Antiochien* 465

SCHMAUS MICHAEL, *Die kirchliche Lehre von der jungfräulichen Empfängnis Jesu* 477

DE ALDAMA JOSÉ A., SJ, *El problema teológico de la virginidad en el parto* 497

I. – *El problema conceptual* 500

II. – *El problema teológico* 505

LAURENTIN RENÉ, *Sens et historicité de la conception virginal* . 515

I. – *Critiques, présupposés, sens* 515

II. – *Le sens dans l'histoire* 519

A. – L'Écriture 519

B. – L'explicitation du sens 520

C. – La régression 521

D. – Résurgence du sens 522

III. – *Aspects du sens* 526

A. – Sens par rapport au Christ 528

1. – Signe de la filiation divine 528

2. – Signe du Créateur 531

3. – Signe de préexistence 531

4. – Signes de transcendance et d'incorruptibilité . 532

B. – Sens par rapport au salut 533

Conclusion 539

GIRONÉS GONZALO, *La fenomenología del hecho de la encarnación del Verbo y sus repercusiones mariológicas* 543

MOST WILLIAM G., *Coredemptive Causality in the Light of the « Lumen gentium » and the « Indulgentiarum doctrina »* . . . 549

Pag.

ALONSO JOAQUÍN MARÍA, CMF, *Gracia de unión, sacerdocio, maternidad divina* 563

I. – *Gracia de unión y sacerdocio en Cristo* 563

II. – *Gracia de unión y sacerdocio en los cristianos* 566

III – *Gracia de unión, maternidad divina y sacerdocio* . . . 571

PHILIPS GÉRARD, *Un thème théologique ravivé : la foi de la Sainte Vierge* 575

I. – *L'idée maîtresse* 575

II. – *Essais explicatifs infructueux* 578

III. – *La foi hommage à Dieu et l'objet qu'il faut croire* . . . 580

IV. – *Ombres et épreuves dans la foi de la Vierge* 583

V. – *La Vierge fidèle image de l'Eglise et mère des croyants* . 585

Conclusion 587

ORTIZ DE URBINA IGNACIO, SJ, *En los albores de la devoción mariana : el himno « Akáthistos »* 589

KOEHLER THÉODORE, SM, *Jean 19, 25-27 dans l'hymnologie latine du 4e au 12e siècle* 597

ROSCHINI GABRIELE M., OSM, *La Regalità di Maria nell'innologia liturgica del medioevo* 611

I. – *Gli appellativi regali* 612

II. – *Primato di eccellenza e di dominio* 614

III. – *I titoli che giustificano la Regalità di Maria* 617

GARCÍA GARCÉS NARCISO, CMF, *Doctrina mariana en la poesía de Gonzalo de Berceo (Fe del pueblo castellano en el s. XIII)* . 621

I. – *El autor y su obra* 621

II. – *Algunos destellos de sus enseñanzas* 626

Conclusión 639

Vocabulario de arcaismos 640

* BOROWSKY WOLFGANG, *Maria und Zukunft der Frau* . . . 643

I. – *« Maria » in ihrer personhaften und naturhaften Hilfe für die Frau (Theoretischer Teil)* 646

Pag.

II. – « *Maria* » *für die Frau in der Gesellschaft von morgen* (*Praktischer Teil*) 656

III. – « *Maria* » *für die Frau in der Kirche von morgen* (*Fortsetzung des Praktischen Teiles*) 664

Schlussworte 666

GALOT JEAN, SJ, *Marie et la femme d'aujourd'hui* 669

I. – *L'action de la femme dans l'histoire du salut* 670

II. – *L'audace de la virginité* 673

III. – *Le « saut » de la foi* 676

IV. – *La vraie émancipation de la femme* 681

Tabula gratulantium 685

Index nominum 701

Index generalis 715